UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00096055 9

Antiquariat J. Kitzinger
München 13
Schellingstraße 25
Lager-Nr.

EX · LIBRIS.

SAMMLUNG
KÖSEL·

Sammlung Kösel

Preis pro Bändchen **M. 1.—.**

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten und München.

Die „Sammlung Kösel" will auf zuverlässige, leichtfaßliche und fesselnde Art in die wichtigsten Gebiete des theoretischen Wissens und der praktisch-technischen Weltkunde einführen. Ihre Eigenart, welche sie von allen ähnlichen Unternehmen unterscheidet, beruht namentlich darauf, daß alle Mitarbeiter, durchwegs hervorragende Fachmänner und angesehene Gelehrte, sich einer strengen Objektivität befleißigen. Mit festen und einheitlichen Gesichtspunkten der Stoffbehandlung verbindet sich eine besonders geschickte und eigenartige Wahl der Themen. Weitaus die Mehrzahl der behandelten Stoffe ist noch niemals in solcher knappen Form und Gemeinverständlichkeit behandelt worden.

Bisher erschienen die Bände:

1. **Recht, Staat und Gesellschaft.** Von Exz. Geh.-Rat Dr. Georg Frhr. von Hertling, Reichsrat der Krone Bayern, Universitätsprofessor in München.
2. **Verfassung und Organisation der Kirche.** Von Monsignore Dr. Paul Maria Baumgarten, Päpstlicher Hausprälat und Konsistorialrat in Rom.
3. **Die Fixsterne.** Von Dr. Joseph Plaßmann, Gymnasialprofessor und Universitätslektor in Münster.
4. **Eisen und Stahl.** Von Ingenieur Dr. Alois Wurm, Betriebsdirektor in Osnabrück.
5. **Das Lehrerinnenwesen in Deutschland.** Von Pauline Herber, Kgl. Seminarlehrerin in Boppard.
6. **Geschichte der Kirchenmusik.** Von Stiftskapellmeister Dr. Karl Weinmann, Dozent an der Kirchenmusikschule in Regensburg.
7. **Mathematische Geographie.** Von Dr. H. P. Baum, Gymnasialprofessor in Baden.
8. **Die Messe im Morgenland.** Von Dr. A. Baumstark in Sasbach.
9. **Die Physik im Dienste der Medizin.** Von Ingenieur Fr. Dessauer, Direktor der Vereinigten Elektrotechn. Institute in Frankfurt-Aschaffenburg, und Dr. Paul C. Franze, Arzt in Nauheim.
10. —11. **Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands.** Von Joseph Frhr. von Eichendorff. Neu herausgegeben und eingeleitet von Dr. Wilhelm Kosch, Universitätsprofessor in Freiburg i. S.
12. **Deutsche Wirtschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert.** Von Dr. Georg Neuhaus, Direktor des statist. Amtes in Königsberg.
13. **Geschichte der Pädagogik.** Von Dr. W. Toischer, Gymnasialdirektor in Saaz.
14. **Die Sittlichkeits-Gesetzgebung der Kulturstaaten.** Von Geheimrat Hermann Roeren, Oberlandesgerichtsrat in Köln.
15. **Franziskus-Legenden.** Ausgewählt für das deutsche Volk von Dr. P. Heribert Holzapfel, im Franziskanerkloster in München.
16. **Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern.** Von Dr. Guido M. Dreves in Mitwitz.
17. **Das Zeitungswesen.** Von Redakteur Tony Kellen in Essen.
18. **Das griechische Drama und seine Wirkungen bis zur Gegenwart.** Von Adolf Müller, Professor an der Gelehrtenschule in Kiel.
19. **Geschichte der dänischen Literatur.** Von Johannes Jörgensen in Charlottenlund.

Sammlung Kösel

Preis pro Bändchen **M. 1.—.**

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten und München.

20.—21. **Der Mensch. Ein anthropologischer Grundriß.** Von Dr. Joh. Bumüller in Aufhausen.

22. **Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.** V. Dr. F. Endres, Lyzealprofessor in Regensburg.

23. **Deutsche Physiker u. Chemiker.** Von Prof. A. Kistner in Sinsheim i. E.

24. **Geschichte der polnischen Literatur.** Von Martin Switalski, Gymnas.-Professor in Braunsberg.

25. **Die Reichsverfassung u. Reichsverwaltung.** Von Amtsgerichtsrat W. Coermann in Straßburg.

Demnächst erscheinen:

Geschichte der französischen Literatur. Von Dr. Nik. Welter, Gymnasialprofessor in Diekirch.

Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts. Von Musikdirektor Univ.-Prof. Dr. F. Volbach in Tübingen.

Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke. Von Hofrat Dr. O. Willmann, Universitätsprofessor i. P. in Salzburg.

Die Wohnungsfrage. Von Dr. Hans Rost in Augsburg.

Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Seb. Merkle, Univ.-Prof. in Würzburg.

Kraftmaschinen und Kraftübertragungen der Neuzeit. Von Dipl.-Ing. G. Siemens in Essen.

Logik und Erkenntnistheorie. Von Dr. W. Switalski, Universitätsprofessor in Braunsberg.

Die kirchliche Kunst auf dem Lande. Von A. Heilmeyer, Bildhauer in München.

Geschichte der neueren Philosophie. Von Dr. Clem. Baeumker, Univ.-Prof. in Straßburg.

Geschichte der christlichen Kunst. Von Dr. Joseph Sauer, Universitätsprofessor in Freiburg i. B.

Geschichte des deutschen Theaters. Von Dr. P. Expeditus Schmidt O. F. M. in München.

System der Ethik. Von Dr. M. Wittmann, Lyzealprofessor in Eichstätt.

Geschichte der spanischen Literatur. Von Dr. Joseph Hengesbach, Gymnasialprofessor in Düren.

Akademische Bürgerkunde. Von Dr Karl Hoeber, Seminardirektor a. D. in Köln.

Elektrotechnik. Von Ing. S. Herzog in Zürich.

Geschichte der altdeutschen Predigt. Von Hofrat Dr. Anton E. Schönbach, Univ.-Prof. in Graz.

Die Arbeiterversicherung der Kulturstaaten. Von Johannes Kratz, Oberbergrat a. D. in Groß-Lichterfelde.

Weitere Bändchen sind in Vorbereitung.

Ein ausführliches Verzeichnis kann durch jede Buchhandlung und vom Verlag direkt bezogen werden.

Stimmen der Presse über die Sammlung Kösel:

Germania: „Man darf der „Sammlung Kösel" das Zeugnis ausstellen, daß sie für ein jedes Thema den rechten Bearbeiter zu finden wußte, mag es sich nun um Fragen des gelehrten Wissens oder um solche der praktischen Weltkunde handeln."

Köln. Volkszeitung: „Wir leben nicht mehr im Aufklärungszeitalter, wo man die Wissensbildung als die einzig erstrebenswerte ansah und durch sie jede andere, zumal die sittlich-religiöse, ausschalten und ersetzen zu können meinte. Die ernste Wissenschaft unserer Tage sucht und findet wieder die Harmonie mit dem religiösen Glauben, und die Populärwissenschaft, gerade weil sie sich an weitere Kreise wendet, muß diese grundlegende Harmonie um so gewissenhafter bewahren. Darum begrüßen wir mit großem Beifall die „Sammlung Kösel".

Geſchichte
der mittelalterlichen Philoſophie
im chriſtlichen Abendlande.

Geschichte der mittelalterlichen Philosophie

im christlichen Abendlande

Von **Dr. Jos. A. Endres**
o. Professor der Philosophie am
königl. Lyzeum zu Regensburg.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten und München
1908

FEB
14
1985

Prof. Dr. L. Baur in Tübingen
Prof. Dr. M. Wittmann in Eichstätt
in Freundschaft gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/geschichtedermit00endruoft

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1
Erster Abschnitt: Frühscholastik 9
A. Anfänge 9
1. Alkuin und sein Schulkreis 12
2. Johannes Skottus Eriugena 20
3. Der Ausgang des neunten und das zehnte Jahrhundert 27
4. Die Dialektiker und ihre Gegner im elften Jahrhundert 30
5. Der Beginn des Nominalismus 35
B. Die mannigfaltigen Richtungen des zwölften Jahrhunderts 38
1. Anselm von Canterbury 41
2. Abälard und die Sententiarier 47
3. Die Platoniker und die Schule von Chartres . . 55
4. Die Mystiker 59
5. Johannes Saresbariensis und Alanus ab Insulis 66
Zweiter Abschnitt: Hochscholastik 73
1. Die erste Einführung der neuen peripatetischen Literatur 75
2. Das Fortleben der augustinischen Richtung im Weltklerus 81
3. Die ältere Franziskanerschule 91
4. Die Franziskanerschule von Oxford 113
5. Der Augustinismus der älteren Dominikanerschule 119

Seite

6. Der lateinische Averroismus 122
7. Der Aristotelismus im Dominikanerorden 128
8. Der Begründer der jüngeren Franziskanerschule Duns Skotus 152

Dritter Abschnitt: Spätscholastik 160
1. Das Fortbestehen bisheriger Richtungen 162
2 Eklektiker 164
3. Der jüngere Nominalismus 165
4. Vermittlung bestehender Gegensätze 168
5. Deutsche Mystiker 170

Namenregister 173

Einleitung.

Die alte Kultur des Abendlandes war unter den Fluten der Völkerwanderung begraben worden. Nicht nur das heidnische Geistesleben erlosch mit den dahinsterbenden alten Kulturvölkern, auch alle die blühenden Schulen in Asien, Afrika und Europa, in denen die alten Völker, mit dem neuen Pfropfreis des Evangeliums gleichsam okuliert, ihre glänzenden Geistesgaben noch einmal hatten aufleben lassen, schlossen sich und verfielen. Keine von ihnen hat eine unmittelbare Fortsetzung im Mittelalter gefunden. Wohl reichen die Wurzeln klösterlichen Lebens, das in späteren Jahrhunderten erst seine volle Entfaltung erfahren, noch in die Zeit der „Väter" zurück — wer denkt hier nicht vor allem an den h. Benedikt —, aber keine der geistesgewaltigen Größen der Patristik, auch nicht der h. Augustinus, so sehr sich seine Lehre als ein tatsächlicher Kristallisationskern und Einheitspunkt der Folgezeit erwies, vermochte sein geistiges Erbe einer ununterbrochenen Abfolge von Schülern zu vermachen.

In nationaler, sozialer und allgemein kultureller Beziehung war sonach das Mittelalter darauf angewiesen, gleichsam von vorn zu beginnen, neu anzufangen.

Diese Tatsache macht sich wie im gesamten Geistesleben der nunmehr in die Geschichte eingetretenen Völker, so insbesondere auch in der Philosophie geltend.

Die alte Philosophie steht in ihrer Gesamterscheinung als das Werk intensivster und umfassendster Geistesarbeit,

als ein unvergleichliches Monument edelsten Erkenntnisstrebens vor uns. Die Frühzeit des Mittelalters mutet uns an, als wäre der kühne Gedankenflug Platos ins Reich der Ideen nie geschehen, als hätte nie ein Aristoteles sein ebenso weit ausgedehntes, wie tief gründendes Wissen geschaffen. Was von ihren Errungenschaften, kaum mehr erkennbar, jene Zeit noch besaß, waren einige banale Doktrinen, an denen sich die lernbegierige Jugend schulte.

Aber so langsam und spät auch die Philosophie im Mittelalter aufkam, sie brachte es doch zu einem festen und wachsenden Bestande und sie entfaltete sich zu einer Höhe, die nach den tendenziösen Verhüllungen des Humanismus, der Reformation und einer vor allem dem unmittelbaren Nutzen nachgehenden Geistesrichtung wieder sonnenklar ans Tageslicht treten wird. Ja dieser Zeitpunkt ist bereits gekommen.

Die Philosophie des Mittelalters ist, was nur ungenügende Einsicht in ihr Wesen bestreiten konnte, eigentliche Philosophie, d. i. ein auf die prinzipiellsten Probleme alles Denkens und Seins, der von Gesetzen beherrschten praktischen Betätigung gerichtetes Erkenntnisstreben. In ihr ringt nicht minder als im Altertum und in der Neuzeit die menschliche Vernunft nach einer Erklärung und einem Verständnis jenes rätselvollen Universums, als dessen lebendiges Glied der Mensch sich fühlt. Aber die besonderen Zeitverhältnisse mußten ihr notwendig ein eigenartiges Gepräge aufdrücken. Die mittelalterliche Philosophie entfaltete sich in innigster Verbindung mit den christlichen Glaubensüberzeugungen und unterscheidet sich hierdurch in bestimmter Weise von den gleichartigen Bestrebungen des Altertums und der Neuzeit. Die geläuterte Einsicht der alten Weltweisen hatte schon zur Zeit der ersten metaphysischen Regungen zu einer Loslösung und Trennung der philosophischen Doktrinen von dem landläufigen,

phantastisch ausgestalteten religiösen Volksglauben geführt. Das Denken des Mittelalters erhob sich zunächst nicht erst langsam von der Betrachtung der äußeren Natur zu einem selbstgewonnenen Gottesbegriffe. Dieser war ihr vielmehr von vornherein durch die göttliche Offenbarung, deren Urkunden und die Autorität der Kirche gegeben und mit ihm eine Fülle der wertvollsten auf die Welt und das Leben bezüglichen Doktrinen. Mag die Philosophie innerhalb des schulmäßigen Triviums (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) immerhin zunächst als Dialektik ein notdürftiges Dasein gefristet haben, ihre eigentlichen Lebensimpulse empfing sie von der Theologie und vom Glauben. Ihre ganze Entwicklung hatte einen mehr deduktiven Charakter. Sie war getragen durch die Überzeugung von der Einheit der Wahrheit auf dem von der göttlichen Autorität garantierten Glaubensgebiete mit den eigenen Errungenschaften des von Gott stammenden Menschengeistes. Die organische Ausgestaltung der teils durch göttliche Offenbarung begründeten, teils durch menschliches Erkenntnisstreben erworbenen Wahrheit bildete das große Ziel wissenschaftlichen Strebens im Mittelalter. Dadurch erhielt die Philosophie des Mittelalters einen ihrer auszeichnenden Charakterzüge.

Verrät es schon eine gewisse Einseitigkeit, den Ursprung der Philosophie im Mittelalter ausschließlich vom Betrieb der trivialen Schullogik ausgehen zu lassen, so wird diese Einseitigkeit geradezu auf die Spitze getrieben durch die Behauptung, die scholastische Philosophie habe von einer bestimmten Phrase des durch Boetius übersetzten Porphyrius ihren Ausgang genommen. Es war Viktor Cousin, der sich ihren Ursprung in der genannten Weise klar zu legen versuchte und dadurch für lange Zeit zu einer irrigen Auffassung der Frühscholastik Veranlassung gab.

In dem Stadium der neuzeitlichen Philosophie haben die christlichen Kulturvölker unter dem pädagogischen Einfluß

der Kirche gleichsam ihre Mündigkeit, geistige Selbständigkeit und Reife erlangt. Diese Philosophie ist beherrscht von dem Streben auf eigene Faust, ohne die Leitung der kirchlichen Autorität, lediglich im Vertrauen auf die Kraft der Vernunft die Wahrheit zu erringen. An die Stelle des Fideismus tritt der Rationalismus, an die Stelle der einheitlichen gläubig-vernünftigen Weltanschauung der Konflikt mit dem Glauben und der Gegensatz zu ihm.

Ein weiteres Merkmal der mittelalterlichen Philosophie ist die Kontinuität, der geschlossene Zusammenhang ihrer Entwicklung. Dieser Zusammenhang war garantiert durch die übereinstimmenden und dauernden religiösen Überzeugungen, welche orientierend und normierend auf das gesamte Geistesleben wirkten. Sie verhinderten jenes Schwanken in den Grundlagen der Weltanschauung, welches in der alten Philosophie die Mannigfaltigkeit nebeneinander bestehender und sich ablösender Schulen bedingt, einen Wechsel in den philosophischen Prinzipien, der das Charakteristikum der neuzeitlichen Spekulation bildet und in der augenfälligsten Weise gerade in jener Reihe von Philosophen zutage trat, die in der gemeinsamen Tendenz des Apriorismus sich einig wußten. Langsam befestigte sich im mittelalterlichen Geistesleben ein Kern vernünftiger Überzeugungen und entfaltete sich durch Wachstum von innen und Assimilierung von außen zu jenem großen Systeme einheitlicher Weltanschauung, das in seinen wesentlichen Zügen ein Gemeingut aller Schulen und Richtungen war, in denen sich auch im Mittelalter das sich stets individuell gestaltende Leben bekundete.

Als persönliche Stütze der einheitlichen und kontinuierlichen Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie erwies sich der Klerus als der vorzüglichste Hort der damaligen Wissenschaft wie der gesamten höheren Kultur. In der vordersten Reihe stand der Ordensklerus, so zunächst

die Söhne des h. Benediktus und die Augustinerchorherren, dann die Bettelorden. Wie fast die ganze mittelalterliche Kunst, so lag auch die mit der Theologie verschwisterte Philosophie in klerikalen Händen. Mit der fortschreitenden Verallgemeinerung der höheren Kulturgüter und der gesteigerten Anteilnahme der Laienwelt an der Beförderung der Kulturziele in der Neuzeit begann die leitende und tonangebende Macht in der Entwicklung der Philosophie aus den Händen des Klerus auf die Laien überzugehen. Den Einflüssen individueller Zufälligkeiten war nunmehr bei der Lockerung des Verhältnisses zur kirchlichen Autorität und der fortschreitenden Emanzipation der Vernunft vom Glauben ein stets wachsender Spielraum eröffnet. Die Philosophie gewann ein mehr weltmännisches Gepräge.

Die eigentliche Heim- und Pflegestätte der mittelalterlichen Spekulation war die Schule: die Domschule, die Klosterschule, die hohe Schule der Universität. In mehr persönlicher und privater Weise konnte sich die Mystik gestalten, ohne daß sie sich jedoch tatsächlich von den Grundanschauungen der Scholastik wesentlich entfernt hätte. Die ganze mittelalterliche Philosophie ist so mit Recht scholastisch genannt worden. Diese Bezeichnung besteht auch mit ihrer tadelnden Nebenbedeutung, welche aus der Zeit der Humanisten stammt, zu Recht, sofern allmählich die unterscheidenden Schulmeinungen einen bevorzugten Gegenstand des Interesses und der Behandlung bildeten. Die einseitige Rücksicht auf die Schulkontroversen beschränkte nicht nur den Blick auf die allgemeinen und umfassenden Probleme der Wissenschaft, der unfruchtbare Schulstreit unterband auch die Fühlung mit den Fragen und Forderungen der jeweiligen Zeit und des Lebens. Der Entwicklungsgang der neueren Philosophie vollzieht sich zum großen Teile unabhängig von der Schule und

ihren Zwecken. An markanten Punkten dieses Entwicklungsganges stehen Männer, die mit keiner Schule eine Verbindung unterhielten.

Wir gingen von der Voraussetzung aus, daß das Mittelalter so gut seine eigentümliche Philosophie besitze wie das Altertum und die Neuzeit. Da diese Annahme sich nicht stets allgemeiner Zustimmung erfreute, so ist über diesen Punkt vorerst, um nicht ein Thema zu beginnen, dem die tatsächliche Grundlage zu fehlen scheint, eine Bemerkung notwendig.

Die neuzeitliche Beurteilung des mittelalterlichen Geisteslebens ist sich nicht stets gleich geblieben. Der schöngeistige Humanismus der Renaissancezeit, so sehr er sich innerlich bereits von der Denkweise des Mittelalters entfernte, richtete seine Kritik hauptsächlich gegen die äußere und sprachliche Form der vormaligen Philosophie. An der Existenz einer Philosophie im Mittelalter konnten weder die Humanisten noch die Reformatoren zweifeln. Sie standen jener Periode noch viel zu nahe. Der leidenschaftliche Eifer eines Martin Luther gegen Aristoteles und seine Anhänger im Mittelalter ist ein indirekter Beweis für den Respekt, den ihm die mittelalterlichen Denker abnötigten. Weder die beiden Begründer der neuzeitlichen Hauptrichtungen in der philosophischen Entwicklung, der subjektivistischen und empiristischen, Descartes und Baco von Verulam, noch die Aufklärer des 18. Jahrhunderts wagten die Existenz der Philosophie im Mittelalter zu bestreiten. Jene suchten der Philosophie im Gegensatz zum Mittelalter andere Grundlagen und Ziele zu geben, diese betonten die Notwendigkeit der Emanzipation der Vernunft von Glaube und Autorität. Erst dem historischen Jahrhundert, dem neunzehnten nämlich, ist es vorbehalten gewesen, die Existenz einer mittelalterlichen Philosophie gänzlich zu verneinen. „Die Kirche," so behauptet Protois,

hat damals keine wirkliche Philosophie aufkommen lassen, hat jegliches freie Denken im Keime erstickt, hat die Wissenschaft so dicht mit den Fangarmen ihres Dogmen- und Formenwesens umstrickt, daß dieser das Atemholen unmöglich gemacht wurde." Und Karl Prantl meint geradezu: „Von einer Philosophie des Mittelalters sprechen wir überhaupt nur infolge eines gewohnheitsmäßigen Mißbrauches, da in einer Zeit, in welcher das Motiv der Tradition ausschließlich die geistige Kultur beherrscht und begrenzt, es unmöglich Philosophie geben kann."

Derartige exorbitante Urteile, welche nicht in den tatsächlichen Leistungen des Mittelalters, sondern ausschließlich in der Antipathie gegen seine kirchliche Geistesrichtung ihren Grund haben, haben bereits einer besonneneren und objektiven Würdigung Platz gemacht. Auf katholischer Seite hat sich ein Umschwung der Beurteilung vollzogen seit der Zeit der Wiederanknüpfung an den alten philosophischen Traditionen nach der Mitte des 19. Jahrhunderts. Aber auch der Protestantismus ist fast auf der ganzen Linie in einer „rückläufigen Kritik" begriffen.

Die einfachste Widerlegung der Behauptung, das Mittelalter sei ohne eigentümliche Philosophie gewesen, ist die Darstellung ihrer faktischen Geschichte.

Die Grenzen, innerhalb deren sich diese bedeutungsvolle und in der bisherigen christlichen Aera größte einheitliche Episode menschlichen Geisteslebens abspielte, decken sich im allgemeinen mit den in der Universalgeschichte festgehaltenen. Nur erleidet der Ausgangspunkt insofern eine Verschiebung in die Frühzeit des Mittelalters herein, als sich der literarische Betrieb des Mittelalters, namentlich wenn Isidor von Sevilla noch an die Endperiode der Patristik gestellt wird, erst langsam und allmählich auf die Höhe philosophischer Betrachtungsweise erhob. Bei Beda dem Ehrwürdigen (674—735) gebricht es noch, so scheint

es, an einem greifbaren philosophischen Material, um mit ihm die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie beginnen zu lassen. Dagegen ist bei Alkuin und seiner Schule der erste Pulsschlag philosophischen Interesses so deutlich zu verspüren, daß es verfehlt erscheint, die Periode erst mit Johannes Skottus Eriugena zu eröffnen. Die Endperiode der mittelalterlichen Philosophie ist gegeben mit dem Einsetzen der Humanisten um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Innerhalb der hier angedeuteten Grenzen lassen sich gemäß den Hauptphasen aller organischen Entwicklung drei Hauptabschnitte unterscheiden, die Frühscholastik von Alkuin bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, die Hochscholastik im Zeitraum des 13. Jahrhunderts und die Spätscholastik, welche das 14. und die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts umfaßt.

Erſter Abſchnitt.

Frühſcholaſtik.

A. Anfänge.

Einige allgemeine Charakterzüge der Scholaſtik finden ſich bereits in ihrem Kindesantlitz ausgeprägt. Von Anfang an beſeelt ſie das Beſtreben, die Summe des Wißbaren auf profanem und theologiſchem Gebiete zur Darſtellung zu bringen. Außer den Schulſchriften Alkuins iſt des Hrabanus Maurus De universo ein deutlicher Beleg hiefür. Von Anfang an lebt ſie der Überzeugung, daß in der literariſchen Erbſchaft aus dem Altertum und der Patriſtik nicht nur unſchätzbare und unentbehrliche Hilfsmittel des Wiſſens niedergelegt ſeien, ſondern daß die mögliche Summe des Wiſſens in ihr bereits beſchloſſen ſei und nur gehoben zu werden brauche. Die ſtrenge Hinordnung des profanen Wiſſens auf die Theologie tritt in der Frühſcholaſtik, wo jenes noch faſt ganz in elementaren, für den Jugendunterricht beſtimmten Fächern beſteht, wo möglich noch deutlicher zutage, als ſpäter, wo durch die Entwicklung und Verſelbſtändigung der profanen Disziplinen jener Zuſammenhang weniger erſichtlich iſt.

Es entſprach den allgemein beſtehenden Verhältniſſen an den frühmittelalterlichen Schulen, wenn eine bayriſche Synode von Neuching in den ſiebziger Jahren des 8. Jahrhunderts anordnete, daß der profane Unterricht nach der „Tradition der Römer" erteilt werde, und zwar inbezug

auf die Gegenstände des Unterrichts und die verwendete Schulliteratur. Als Enzyklopädie des Wissens galten die sieben freien Künste, von denen die drei Fächer des Triviums, nämlich Grammatik, Rhetorik und Dialektik, hauptsächlich sprachlicher Art, die vier folgenden des Quadriviums aber, nämlich Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, vorzüglich mathematischer Art waren.

Die ersten Regungen philosophischen Strebens und gleichsam die Geburtsstätte der gesamten mittelalterlichen Philosophie lagen im Bereiche der trivialen Dialektik. Ein enger Kreis älterer Literatur mußte für den dialektischen Unterricht stets wieder die Grundlage bilden, so Marcianus Capella, Augustin, Cassiodor, Marius Viktorinus und namentlich Boetius, aus dessen Kommentaren und selbständigen Schriften das frühe Mittelalter die logischen Lehren des Aristoteles wenigstens teilweise kennen lernte. Von Plato war nur ein Teil des Timäus in der Übersetzung des Chalcidius bekannt. Außerdem wurden seine Anschauungen durch Apulejus und eine ihm zugeschriebene Schrift mit dem Titel „Asklepius" und durch Makrobius vermittelt. Die nächsten Ansätze zur Durchbrechung des fast rein formalen Gebietes der Dialektik und zur Begründung einer Realphilosophie boten für die Frühscholastik die überlieferten platonischen Gedankenkeime. Doch wäre es ein Irrtum, den Ursprung frühmittelalterlicher Philosophie ausschließlich aus der Dialektik ableiten zu wollen. Von erheblichem Einfluß auf ihre Anfangsstadien war der theologische Betrieb der Zeit, namentlich von dem Zeitpunkte an, wo er nicht mehr in bloßer Schrifterzegese aufging.

Die schriftstellerische Arbeit der Anfangsperiode der Frühscholastik besteht zu allererst, und zwar im Schulkreise Alkuins, in kompilatorischer Tätigkeit für die Zwecke der Schule. Doch beginnt bereits jetzt schon das philosophische

Interesse über die schulmäßige Dialektik hinauszugreifen. Alkuin ist veranlaßt, sich in einer eigenen Schrift über die Seele zu äußern, eine psychologische Kontroverse schwebt zwischen Fredegisus und Abogard, Candidus spekuliert über die Gottheit und sucht einen Vernunftbeweis für die Existenz Gottes zu erbringen. Allein einer allgemeineren Beachtung scheinen sich diese Themata nicht erfreut zu haben. Sie entbehrten der Kraft eines nachhaltigeren Anstoßes für das Nachsinnen der nächstfolgenden Zeit. Auch dürfen sie nicht als Bruchstücke einer ausgedehnteren Spekulation oder gar eines geschlossenen philosophischen Systems aufgefaßt werden. Ein durchaus aphoristischer Zug haftet allen jenen Geistesprodukten, welchen die Geschichte der Philosophie ihr Augenmerk zuzuwenden hat, bis ins 12. Jahrhundert hinein an. In der ganzen Anfangsperiode der Scholastik bildet Johannes Skottus Eriugena eine vereinzelte Erscheinung mit seiner durchgeführten Weltansicht. Hätte sein System von der Kirche nicht abgelehnt werden müssen, so wäre Eriugena vielleicht der Mann gewesen, dem philosophischen Denken einen reicheren Inhalt zu geben. So aber behauptete trotz mancher sporadischen Nachwirkung seiner Lehre unmittelbar nach ihm die ausschließliche und engbegrenzte Dialektik der Schule wieder ihr Recht, nur mit dem Unterschiede, daß an die Stelle der kompilatorischen Arbeiten der Schule Alkuins ein kommentierendes Eingehen auf die in der Schule gebrauchten logischen Schriften trat. Hierzu mußte Eriugena teilweise wie bei Remigius und Heiric von Auxerre seine Gedanken leihen. So war auch diese Tätigkeit ebenso kompilierend wie kommentierend.

Von größerem Belange wurde nun aber, daß die Dialektik aus ihrer Nebenordnung zu den anderen Disziplinen der Schule hervortrat. „Die Dialektik gewann in den Schulen bald mehr und mehr die Herrschaft über alle anderen Fächer des Triviums. Es gelang ihr endlich, so-

gar der Grammatik das Szepter zu entwinden und als Königin den Schulunterricht zu regieren." Nun wagte sie auch auf das theologische Gebiet überzugreifen. Hatte man bisher den Sinn der heiligen Schriften mit Hilfe der Grammatik und gemäß der autoritativen Meinung der Kirchenväter zu erschließen versucht, so macht sich jetzt das Bestreben geltend, den Maßstab der Dialektik auch an den Inhalt der heiligen Schriften anzulegen. Der schon früher nur mühsam verhaltene Unwille einzelner Theologen gegen die Überhandnahme der Dialektik kommt im Laufe des 11. Jahrhunderts zu unverhohlenem Ausdruck. Zwei gegnerische Richtungen stehen sich jetzt im Kampfe gegenüber, die ausschließlichen Dialektiker, in deren hervorragendstem Wortführer Berengar von Tours der von Eriugena aus fortglimmende Rationalismus zum Durchbruche kommt, und die strenggläubigen Theologen, welche sich gegen die Dialektik auf theologischem Gebiete durchaus ablehnend verhalten. Die prinzipielle Meinungsverschiedenheit über das Recht der Vernunft auf theologischem Gebiete lag trennend zwischen den sich befehdenden Parteien. Das fernere Schicksal der Philosophie war an die Stellungnahme zu dieser Frage geknüpft.

1. Alkuin und sein Schulkreis.

Der Hort der nach der Völkerwanderung wieder auflebenden Wissenschaft war der Benediktinerorden. Ihm hatte bereits der erste große Lehrer des Mittelalters angehört, Beda der Ehrwürdige. In der gleichen englischen Klosterschule, in der Beda gewirkt hatte, erhielt später Alkuin (735—804) seine Ausbildung. Von dem Herrschergenie Karls des Großen ins fränkische Reich gerufen, begab er sich mit einer Anzahl seiner Schüler, darunter Wizo und Fredegisus, an den Hof Karls, um der Hofschule vor-

zustehen. Hier ward er der erste jener mittelalterlichen Meister, „von denen nach verschiedenen Seiten gleichsam strahlenförmig Impulse der Bildung ausgingen". Als berühmteste Pflegestätte der Wissenschaft seiner Zeit gründete er die Klosterschule von Tours, wohin er sich gegen das Ende seines Lebens zurückzog. Unter den vielen Trägern bekannter Namen saß hier auch Hrabanus Maurus, der Stifter der Schule von Fulda, zu seinen Füßen.

Für die Geschichte der Philosophie haben hauptsächlich zwei von seinen Schriften Bedeutung, nämlich die Dialectica und De animae ratione ad Eulaliam virginem. Über sein Verhältnis zur Wissenschaft im allgemeinen und zu einzelnen wissenschaftlichen Problemen geben auch Aufschluß seine Briefe.

Mit völliger Unbefangenheit betrachtet Alkuin die sieben freien Künste als die Grundlage aller, auch der christlichen Bildung. Sie sind gleichsam die sieben Säulen, auf denen der Gottesbau der theologischen Erkenntnis ruht. Die Wahrheiten, welche sie enthalten, sind, wie er mit Augustinus lehrt, nicht von Menschen begründet, sondern von Gott in die Natur der Dinge gelegt, und werden nun von den Menschen aus ihnen herausgelesen. Wie der alten Weisheit, so ist Alkuin, der sich selbst gern den Namen eines alten Dichters (Flaccus) beilegt, der schönen Literatur des Heidentums nicht abgeneigt. Aber er bleibt sich dabei des Abstandes bewußt, welcher zwischen ihrem geistigen Inhalte und dem der heiligen Schrift besteht, und warnt namentlich in seinen späteren Jahren vor einer zu weit gehenden Vorliebe für alte Dichter.

Die freien Künste haben nun freilich hauptsächlich propädeutischen Wert, als Stufen zum Gipfel der Weisheit, welche in der heiligen Schrift zu suchen ist, jener Weisheit, die zum ewigen Leben führt. Sie befähigen zur Erkenntnis und Verteidigung der Glaubenswahrheit.

Dürfte die Schrift Confessio fidei als echtes Werk Alkuins betrachtet werden, ſo würden ſich hier einige allgemeine Andeutungen über das Verhältnis von Wiſſen und Glauben finden. Von der heiligen Euchariſtie iſt nämlich geſagt, daß dieſes Geheimnis nicht begriffen und durch die Vernunft ermeſſen werden könne. Es werde nur durch ſchlichten hingebenden Glauben erfaßt. Der Glaube iſt ſonach beſſer als die Vernunft. Wer nicht glaubt, kommt nicht zur Einſicht (Iſai. 7, 9). Der Verſuch der Vernunft aber, ſich über ſich ſelbſt zu erheben und ins Glaubensgebiet einzudringen, ſchließt die Gefahr des Irrtums in ſich.

Einen intereſſanten Einblick in die voranſelmiſche Behandlung der Satisfaktionstheorie gewährt ein Brief Alkuins an Karl den Großen, der uns, wie es ſcheint, den Anlaß aufdeckt für eine jener aphoriſtiſchen Fragen, auf die ſich die Männer der Schule in der Frühſcholaſtik, und zwar ſchon in karolingiſcher Zeit, feſtzulegen pflegten. An der Hofſchule Karls hatte ein weiſer Grieche die Frage aufgeworfen: wenn von einer Erlöſung die Rede ſei, wem dann der Löſepreis der Menſchheit gegeben werde. Er betrachtete als Empfänger dieſes Preiſes den Tod. Alkuin führt aus, daß das Kreuzopfer Chriſti nur dem himmliſchen Vater dargebracht ſein könne. Dann wendet er ſich gegen den Griechen. Er meint, der Urheber dieſer Streitfrage, jener atheniſche Weiſe (Atheniensis sophista) werde vermutlich der akademiſchen Schulrichtung angehören. Daher müſſe man gegen ihn mit platoniſchen Gründen vorgehen. Aber nur ſchüchtern und nicht ohne entſchuldigenden Hinweis darauf, daß auch der heilige Paulus im Kampfe gegen die Stoiker ſich auf den Boden der Stoa geſtellt und daß auch das Volk Gottes von den Schätzen Ägyptens zum Bau des heiligen Zeltes genommen habe, wagt er ſich der Dialektik auf theologiſchem Gebiete zu bedienen. Und ſo redet er den Gegner an: „Sag' alſo, ſag' du ganz

weiſer Lehrer, ob der Tod ein Sein ſei?" Sein Gedanke iſt, wenn der Tod ein weſenhaftes Sein wäre, ſo müßte er von Gott im Sechstagewerk geſchaffen worden ſein. Das ſei aber nicht der Fall. Der Tod ſei in der Tat nichts anderes als die Abweſenheit des Lebens, wie der Schatten nichts anderes als die Abweſenheit des Lichts. Damit hält er den Streit für erledigt.

Nachmals ſpielt die Frage im Rahmen einer prinzipielleren Schulkontroverſe, die ſich darauf bezog, wie das Negative zu bewerten ſei.

Um zu den eigentlich philoſophiſchen Schriften Alkuins überzugehen, ſo ſtellt ſeine Dialectica lediglich eine Kompilation aus verſchiedenen Werken Iſidors von Sevilla, aus Pſeudo-Auguſtin und aus Boetius dar.

Nicht ſehr viel ſelbſtändiger erweiſt ſich die durch Gundrada, eine Verwandte Karls des Großen, veranlaßte Abhandlung De animæ ratione, welche hauptſächlich auf Auguſtin und Caſſiodor fußt. An den Gedanken des delphiſchen Orakels, der nun durch Jahrhunderte die pſychologiſchen Traktate einleitet, daß es der Würde des Menſchen entſpreche, ſich ſelbſt zu erkennen, reiht er in wenig erſichtlicher Ordnung die einzelnen Themata, wie ſie ihm gerade ſeine Quellen zu bieten ſcheinen. Er ſpricht von den Weſensbeſtandteilen des Menſchen, Seele und Fleiſch, von den drei Teilen der Seele, welche in platoniſcher Terminologie als vernünftiger, begehrlicher und mutartiger Teil aufgeführt werden, er redet von der im Geiſte (mens) des Menſchen liegenden Gottebenbildlichkeit, aber auch davon, wie Einſicht, Wille und Erinnerung (intelligentia, voluntas, memoria) ein Bild der Trinität Gottes begründen. Zur Erkenntnistätigkeit der Seele übergehend ſchildert er, wie ſie mit unſagbarer Schnelligkeit in ſich auf die Botſchaft der Sinne hin Bilder der Dinge geſtaltet, wie ſie auch Ungeſchautes ſich ein-

bildet und eine Beweglichkeit verrät, daß sie nicht einmal im Schlafe ruht, eine Raschheit, daß sie in einem Momente sich zum Himmel erhebt, über die Meere hineilt und Länder und Städte durchwandert. Die Wesensbestimmung der Seele trägt bei ihm, wie bei allen folgenden Psychologen bis zum beginnenden Einflusse der aristotelischen Literatur, platonisches Kolorit. Zu den verschiedenen Bezeichnungen der Seele, wie Geist, Sinn, Vernunft usw. bemerkt er im engsten Anschluß an Augustin, daß die Verschiedenheit lediglich in den Namen, nicht im Sein der Seele wurzle; er ist also gegen einen realen Unterschied der Seelenkräfte. So bestimmt er sich hier äußert, so resigniert behandelt er das Problem vom Ursprung der Seele. Er klagt über die nichtigen Behauptungen der Philosophen und über die Meinungsverschiedenheit der christlichen Lehrer; dazu jedoch, selbst eine Ansicht auszusprechen, fühlt er sich nicht berufen. Woher die Seelen stammen, das weiß Gott allein.

Der Nachfolger Alkuins in der Abtswürde und an der Klosterschule zu Tours wurde sein Schüler Fredegisus. Schon vorher hatte dieser das Lehramt am Hofe Karls geübt. Unter Ludwig dem Frommen erhielt er das Kanzleramt, das er bis kurz vor seinem Tode († 834) inne hatte. Die Schule von Tours vermochte er nicht auf der Höhe jenes Glanzes zu bewahren, die sie unter Alkuin eingenommen hatte. Wenn ihm auch mit Unrecht rationalistische Anwandlungen, ja bereits eine Neigung zu jener pantheistischen Denkweise zugemutet wurde, welche bei Johannes Eriugena offen zutage liegt, so hat er sich doch unleugbar von der nüchternen Sinnesart seines Lehrers und Vorgängers Alkuin auffällig entfernt. Auf eine Reihe absonderlicher Ansichten, die Fredegisus verfocht, macht uns der umsichtige Erzbischof von Lyon, Agobard, aufmerksam in einer Schrift, die er gegen Fredegisus richtet. Er bestätigt darin zum Teil, was wir dem einzigen

erhaltenen literarischen Dokument des Fredegisus selbst entnehmen können, einer Schrift De nihilo et tenebris. Das Thema war wohl zunächst gegeben durch die Erklärung des Schöpfungsberichts der Genesis (I, 1 und 2). Zur Frage über die Bedeutung des Negativen hatte freilich auch schon jener Grieche von der Hofschule Karls angeregt, welcher den Tod als ein wirkliches Wesen genommen hatte. Ganz in seine Fußstapfen trat nun Fredegisus, indem er durch Vernunftgründe und Bibelstellen zu beweisen versuchte, daß nicht nur die Finsternis ein wirkliches, mit bestimmten Eigenschaften ausgestattetes Sein darstelle, sondern das Nichts überhaupt. Jeder Begriff, so meinte er nämlich, bezeichne etwas, das ist also eine existierende Sache, so auch der Begriff des Nichts. Als ob unsere Begriffe stets nur auf ein Reales gehen müßten. Nachdem er aber das Nichts einmal als Realität gefaßt hatte, war es nur folgerichtig, es als die Grundlage, als allgemeinen, nicht näher bestimmbaren Stoff (incognita materies) für alle körperlichen und geistigen Geschöpfe zu denken. Aus diesem Stoffe ließ er die Elemente, die Engel und die Menschenseele geschaffen werden. Während Alkuin sich über den Ursprung der Seele noch jedes Urteils enthielt, drückt er sich darüber in solchen Worten aus, daß man an einen getrennten Ursprung von Seele und Leib, bzw. an ein Bestehen der Seele vor dem Leibe und außerhalb desselben (Präexistenzianismus) als seine Meinung schließen muß.

Während die Schule von Tours unter Fredegisus, Leitung ihr ehemaliges Ansehen und ihre Bedeutung verlor, lebte der Geist Alkuins unter dessen größtem Schüler Hrabanus Maurus in Fulda fort. Noch vor dem Tode seines Lehrers war Hrabanus nach Fulda zurückgekehrt, um hier das Lehramt zu übernehmen, das er bis zu seiner Abtwahl 822 inne hatte. Nach zwanzigjähriger

Regierung zog er sich, um wieder ganz den Studien zu leben, von Fulda auf den nahen Petersberg zurück. Aber bald darauf (847) stellte ihn die Wahl zum Erzbischof von Mainz neuerdings in eine große öffentliche Wirksamkeit († 856). Von seinen zahlreichen Schriften kommen hier nur wenige in Betracht, nämlich De institutione clericorum, De universo und der König Lothar gewidmete Tractatus de anima. Von der Philosophie hat Hrabanus keine allzu hohe Meinung. Er ist durchaus Theologe. Die „bescheidene Gelehrsamkeit" des Theologen steht ihm hoch über der vielgestaltigen Geschäftigkeit der Philosophen im Disputieren und Beweisen. Die freien Künste haben für ihn hauptsächlich Wert wegen ihrer apologetischen Verwendbarkeit. Was er in der „Unterweisung der Kleriker" darüber zusammenträgt, entnimmt er Augustin, Isidor und seinem Lehrer Alkuin. Wohl war es ein großes Verdienst für seine Zeit, in einer einzigen Schrift, De universo, ein Gesamtbild des damaligen Wissens aufzurollen. Hrabanus ist damit in der Frühperiode der Scholastik ein Zeuge für den im Mittelalter nie fehlenden Blick auf das Ganze. Allein dieses Werk besteht lediglich aus den Etymologien Isidors. Was er hinzufügte, sind nicht sachliche Erörterungen, sondern mystisch-allegorische Ausdeutungen der behandelten Gegenstände. Der Tractatus de anima ist von Alkuins Schrift De animæ ratione unabhängig. Hrabanus gibt als Quellen, die er benützt, Cassiodor und Prosper an. Er habe jedoch auch einige selbständige Meinungen einfließen lassen. In der Tat folgt er in den rein philosophischen Teilen Cassiodors Schrift „Über die Seele". Wie dieser und Alkuin behandelt er auch den Schmuck der Seele, die Tugend. Hier schließt er sich aber dem vermeintlichen Prosper von Aquitanien, in Wahrheit Julianus Pomerius De vita contemplativa an. In etwas geordneterer Weise als

Alkuin beschäftigt ihn Name, Wesen, Ursprung, Form, Quantität, Sitz der Seele. Hier fügt er den Abschnitt über die sittlichen Tugenden ein, um mit einer Beschreibung des Körpers und der Tätigkeit der fünf Sinne zu schließen.

Dem alkuinschen Schulkreise gehörten zwei Träger des Namens Candidus an, jener Wizo, der mit Alkuin von England nach Frankreich kam, und ein Mönch von Fulda, dessen eigentlicher Name Bruun lautete. Dem letzteren, vermutlich einem Deutschen, wurden die Dicta Candidi de imagine Dei zumeist zugeschrieben. Er war nämlich an der Schule von Fulda als Nachfolger Hrabans tätig, und aus der Schule sind jene Dicta wohl hervorgegangen. Daß sie ihm wirklich angehören, ergibt sich daraus, daß das erste Diktum in der Form eines Briefes an Ludwig den Frommen überliefert ist, in welchem auf Einhard in einer Weise Bezug genommen wird, die nur auf Bruun paßt. Jene zwölf Dicta nun, von denen die Überschrift des ersten irrtümlich in den Titel des ganzen Schriftwerks überging, behandeln der Hauptsache nach Gegenstände des damaligen dialektischen Schulunterrichts, wie die Kategorien. Dann aber regt sich bei Candidus, wie auch sonst in der Schule Alkuins, das psychologische Interesse. Als Ebenbild Gottes denkt sich Candidus den „inneren Menschen", nämlich die Seele, aber nicht sofern sie den Grund für die Persönlichkeit bildet, sondern als die leitende und erhaltende Kraft, welche die lehmige, durch Säfte befeuchtete Masse des Leibes vor der Auflösung bewahrt. Eine gleiche leitende und erhaltende Macht, aber unaussprechlich großer Art (vis ineffabiliter magna) stellt für Candidus in Gott dem Universum gegenüber dar. Außerdem sieht er aber in ihrem inneren Leben mit dem heiligen Augustinus die Dreieinigkeit Gottes sich spiegeln. Wenn er daher nochmals eigens die Frage aufwirft, wie die Dreifaltigkeit Gottes

am leichteſten zu erkennen ſei, ſo geht er wieder vom Leben der Seele aus, die in ihrem Sein als der Grundlage des Lebens, ihrem Erkennen und Lieben das dreieine Verhältnis der Gottheit erkennen laſſe. Einen originellen Beweis führt er für die Unräumlichkeit der Seele, indem er zeigt, daß die von ihrem Weſen nicht verſchiedenen Grundkräfte nicht räumlich ſeien, da ſie in kein körperliches Behältnis, wie einen Schlauch oder Sack und dergleichen eingeſchloſſen werden können; demnach könne auch die Seele in ihrer Einheit nicht körperlich und räumlich ſein. Am bemerkenswerteſten dürfte aber ſein, daß Candidus als der erſte Scholaſtiker einen Gottesbeweis verſucht. Er geht die Ordnungen der Geſchöpfe durch als bloß ſeiender, als lebender, als erkennender. Nun frage ſich, ſo meint er, der Menſch, der durch ſeine Erkenntnis die übrige Welt an Güte und Macht überragt, ob er deshalb allmächtig ſei. Da er es nicht iſt, ſo möge er wiſſen, daß es noch ein beſſeres und höheres Weſen gebe, nämlich Gott. Wie alſo ſpäter der heilige Anſelmus aus dem Begriffe des allervollkommenſten Weſens auf die Exiſtenz Gottes ſchloß, ſo hier Candidus aus dem Begriffe eines allmächtigen Seins. Die gleichen Mängel wie dem ontologiſchen Gottesbeweiſe haften daher auch ſeinem Vorläufer im neunten Jahrhundert an.

2. Johannes Skottus Eriugena.

Von der Mitte des 9. Jahrhunderts an, unter der Regierung Karls des Kahlen, verlieh neuerdings ein über den Kanal gekommener Gelehrter der fränkiſchen Hofſchule einen weithin ſtrahlenden Glanz. Es war der in Irland geborene Johannes, genannt Skottus oder Eriugena. Er iſt der erſte Begründer einer ſyſtematiſch aufgebauten und geſchloſſenen Weltanſicht im Mittelalter. Aber ſein

kühner Gedankenbau ragt in einsamer Größe auf und bildete für die kommenden Jahrhunderte wegen seiner unmöglich zu bestreitenden pantheistischen Tendenz mehr einen Gegenstand der Scheu als der Anziehung. Über die Person dieses rücksichtslosen Philosophen wissen wir wenig Bestimmtes zu sagen. Um 847 kam er an Karls des Kahlen Hof und blieb daselbst bis zu dessen Tode (877) trotz der Forderungen Papst Nikolaus I., ihn wegen seiner anstößigen Lehren zu entfernen. Während seine großen theologischen Kenntnisse für seine geistliche Eigenschaft zu sprechen scheinen, ist bestimmt überliefert, daß er keinen kirchlichen Weihegrad besaß. Was Eriugena vor fast allen Scholastikern bis zum Beginne der Humanistenzeit auszeichnet, ist seine eingehende Kenntnis des Griechischen. Durch sie kam seine Denkweise hauptsächlich in Abhängigkeit von griechischen Vätern, von einem Origenes, Gregor von Nyssa und von Nazianz, von Maximus und von dem angeblichen Dionysius vom Areopag. Die Ambigua des Maximus und des letzteren vier Hauptschriften übersetzte er ins Lateinische und leitete dadurch eine der mittelalterlichen Hauptquellen neuplatonischer Auffassungsart in den Strom des lateinischen Denkens. Mehr als durch seine eigenen Werke ist er durch diese Übersetzungen für die nachfolgende Scholastik und Mystik von Bedeutung geworden. Sein Hauptwerk De divisione naturae („Über die Einteilung der Natur") hat die Form eines Dialogs zwischen Lehrer und Schüler und ist in gewandter, biegsamer Sprache geschrieben, ermüdet aber durch lange, wörtlich angeführte Zitate, breite Darstellung und zahlreiche Wiederholungen. Im Unterschiede von den kirchlichen Schriftstellern seiner Zeit und der Hochscholastik, welche zwischen Dialektik, beziehungsweise Philosophie, und Theologie genau trennen, identifiziert er die beiden Gebiete Religion und Philosophie und begründet dadurch eine seltsame Vermengung rationalistischer und gläubiger Denk-

weiſe, die ihren letzten Ausdruck in einem chriſtlich gefärbten Pantheismus findet. Wo immer in der heiligen Schrift und den von ihm benützten Quellen, zu denen aus der lateiniſchen Literatur namentlich die Werke des heiligen Auguſtinus zählen, ſich Anhaltspunkte für eine ſolche Denkweiſe finden, nimmt er ſie für ſich in Anſpruch. Im übrigen erſcheint ihm jede Autorität gering, die ihre Stütze nicht in wahrer Vernunft findet.

An die Spitze ſeines Syſtems ſtellt er den Begriff der Natur, der alles umfaſſen ſoll, was da iſt und nicht iſt. Im Anſchluß an Pſeudodionyſius bezeichnet er nämlich auch Gott zugleich als ſeiend und nichtſeiend, als nichtſeiend inſofern, als Gott nichts iſt von alledem, was die irdiſchen und geſchaffenen Dinge darſtellen. Als ſeiend und nichtſeiend erſcheint ihm aber nicht minder die geſamte außergöttliche Welt. Denn in der auf- oder abſteigenden Ordnung der Dinge bedeute ſtets die Affirmation des Niederen die Negation des Höheren und umgekehrt. Auch inſofern habe die Unterſcheidung des Wirklichen in Seiendes und Nichtſeiendes Geltung, als nur das Intelligible wahrhaft iſt, das Körperliche und Vergängliche aber nur ein Scheindaſein beſitze. Endlich gelte jener Unterſchied ſpeziell auch von der menſchlichen Natur, die mit der Gnade auch ihr eigentliches Sein verloren habe und ſo nicht ſei, und erſt durch ſie in ihrer gottebenbildlichen Würde wieder auflebe. Die Einteilung der Natur in dem von ihm gemeinten Sinne nun vollzieht er in der folgenden Weiſe. Die erſte Natur iſt jene, welche ſchafft und nicht geſchaffen wird, nämlich Gott, die Urſache alles Seienden und Nichtſeienden. Die zweite Natur, welche geſchaffen wird und ſchafft, ſind die Urgründe der Dinge (causae primordiales), die von Gott ſtammenden Ideen und Ratſchlüſſe im Logos, welche ſich auf die geſchöpfliche Welt wirkſam erweiſen. Die dritte Natur bildet die Geſamtheit der zeitlichen und

räumlichen Dinge, die geschaffen werden und selbst nicht schaffen. Die vierte Natur, welche nicht geschaffen wird und nicht mehr schafft, stellt wiederum das göttliche Sein dar als das Endziel des Weltlaufs, in welchem Anfang und Ende eins sind (principium et finis unum).

Indes nicht nur Anfang und Ende der Dinge ist das göttliche Sein, sondern auch deren Mitte; denn Gott bildet das Wesen von allem (essentia omnium). Seine Natur ist ganz in allem Einzelnen und in sich selbst. „Aus sich selbst heraustretend in alles macht Gott alles und wird in allem alles, und er kehrt in sich selbst zurück, indem er alles in sich zurückruft, und während er in allem wird, hört er nicht auf über allem zu sein." Erkennbar ist Gott nur seinem Dasein nach, das er durch die „Theophanien" offenbart, d. h. durch sein gnadenvolles Herabsteigen zur menschlichen Natur und deren Erhebung zu sich durch die Liebe. Sein Wesen jedoch bleibt unerkennbar, unerkennbar als das Nichts auch für Gott selbst. Damit stimmt nun freilich schlecht, wenn Eriugena uns glauben machen will, daß die göttliche Trinität auf natürlichem Wege gefunden werden könne. Es haben nämlich, so meint er, die Theologen aus dem, was ist, auf das Sein Gottes und somit auf den Vater; aus der Weltordnung darauf, daß er weise ist, oder auf den Sohn; aus der Weltbewegung auf sein Leben als den heiligen Geist geschlossen und also die dreimal subsistierende Ursache in Wahrheit erkannt.

In Eriugenas zweiter Natur, die geschaffen wird und schafft, nämlich in dem Logos als dem Inbegriff der Ideen und Urgründe der Dinge, finden sich der christliche Platonismus und der heidnische Neuplatonismus in widerspruchsvoller Vereinigung zusammen. Während die gläubigen, von Plato abhängigen Väter die vorbildlichen, ursächlichen Ideen der Weltdinge als die ewigen Gedanken des Schöpfers

dachten, läßt sie der Schotte im Logos geschaffen sein und in ihnen die göttliche Natur in emanatistischer Weise den Prozeß einer Selbstverwirklichung beginnen.

Als dritte Natur, die geschaffen wird und nicht schafft, betrachtet er die Weltdinge. Diese werden dem Wortlaute der Kirchenlehre nach aus dem Nichts hervorgerufen. So drückt sich auch Skottus aus. Allein in seiner Denkweise gewinnt das Nichts einen sehr realen Charakter. Es bezeichnet das göttliche Wesen selbst. Der pantheistischen Richtung seines Systems zufolge schuf Gott die Dinge aus seinem eigenen Wesen. Die Schöpfung ist der Hervorgang Gottes aus sich in die geschaffene Welt. Zu den vielen Widersprüchen dieses Systems gehört es, daß er diesen Vorgang nicht zeitlich, sondern ewig denkt, daß er zwar von Schöpfer und Geschöpf, von Herr und Kreatur redet, aber nun doch behauptet, wir dürfen darunter nicht zwei voneinander verschiedene Dinge verstehen, sondern eines und dasselbe. Der Mensch stellt in der Reihe des Geschaffenen gleichsam eine Verbindung und einen Zusammenschluß von allem dar. Der Sündenfall besteht in der Hinwendung des Menschen zu sich, statt zu Gott. Das Böse bildet daher nicht eine Realität; es besteht keine Idee des Bösen in Gott. Darum ist es wesentlich ein Mangel, ein Nichtseiendes.

Die vierte Natur heißt deshalb weder schaffend noch geschaffen, weil Skottus mit ihr wieder zur Gottheit zurückkehrt. Wie aus ihr alle Dinge hervorgehen, so streben alle dahin als nach ihrem Endziele zurück. Die Geschöpfe, bei ihren Hervorgängen getrennt und geteilt, sind in den causae primordiales wieder geeint, in denen sie sich bei der allgemeinen Rückkehr des Alls in Gott zusammenfinden. Sie vereinigen sich schließlich mit der Gottheit zu einem ewigen und unveränderlichen Verbleibe, so daß alsdann nur mehr ein Ruhendes, Unveränderliches, Unteilbares be-

steht, aus dem keine Schöpfung und kein Hervorgang mehr stattfindet und das die Rede von einem Geschöpfe weiterhin nicht mehr zuläßt. In diesem Endzustande wird alle Kreatur als in Gott umgewandelt in Schatten versinken wie die Sterne beim Aufgang der Sonne. Gott wird alles in allem Sein.

Diese Rückkehr alles Geschaffenen in Gott nennt Eriugena θέωσις, deificatio, also Vergottung. Sie ist vermittelt durch die Menschwerdung des Logos, welche im Anschluß an die griechischen Väter nicht als eine Folge des Sündenfalls, sondern als ein unabhängig hiervon im Plane Gottes vorhandenes und notwendiges Glied des ganzen theo- und kosmogonischen Wirklichkeitsprozesses dargestellt wird. Notwendig erweist sich die Menschwerdung, damit sowohl die geschaffene Welt, oder, wie Skottus auch sagt, die Wirkungen der Ursachen als auch diese selbst in Gott gerettet werden. „Das Wort Gottes, in dem alles der Ursache nach gemacht wurde und besteht, stieg sonach seiner Gottheit nach in die Wirkungen der in ihm vorhandenen Ursachen herab, nämlich in diese sinnenfällige Welt, indem es die menschliche Natur annahm, in der alle sichtbare und unsichtbare Kreatur enthalten ist. Es stieg aus keinem anderen Grunde herab, als um die Wirkungen der Ursachen, welche es seiner Gottheit nach ewig und unwandelbar besitzt, seiner Menschheit nach zu retten und in seine Ursachen zurückzurufen, auf daß sie in diesen in einer unaussprechlichen Vereinigung wie auch die Ursachen selbst erhalten würden." Eriugena meint nämlich, wenn die Weisheit Gottes nicht in die Wirkungen der Ursachen herabstiege, so würde das Wesen der Ursachen selbst untergehen. Die Korrelation von Ursache und Wirkung bedinge es, daß beide entweder miteinander entstehen und vergehen oder miteinander und immer bleiben. Jene Rückkehr in Gott findet nun statt für Christus bei seiner Auf-

erstehung und Himmelfahrt, bei den Menschen nach dem letzten Gerichte. Es wird hierbei die menschliche Natur Christi wie allgemein die gesamte Menschheit in die Gottheit umgewandelt. Alles Böse verschwindet. Die menschliche Natur erlangt wieder ihren ehemaligen guten Zustand. Zurückbleibt als Strafe der Sünde und somit als die Hölle lediglich der verkehrte Wille der Bösen, ihr nie gesättigtes verkehrtes Begehren.

Das Hauptwerk des Skottus Eriugena steht an dem philosophischen Kleinbetrieb der Zeit gemessen als große schriftstellerische Leistung in der Frühperiode der Scholastik. Der Gedanke von der Einheit der Religion und Philosophie ist darin mit Konsequenz durchgeführt. Konsequent ist auch die durchgängige Verbindung der neuplatonischen Denkweise mit den Grundlehren des Christentums. Indem Skottus die namentlich in den griechischen Vätern aufbewahrten Spuren und Nachklänge des Neuplatonismus vereinigt, erlebt derselbe als christlich geformtes System einen späten und unerwarteten Nachhall in der Scholastik. Allein die Konfundierung des Glaubens- und Wissensgebietes war zu künstlich und gezwungen, um überzeugend zu wirken. Die Gotteslehre trug trotz aller Bemäntelung durch die traditionelle Terminologie zu sichtlich das Gewand des Pantheismus, um nicht ernstliche Bedenken zu erwecken. Wohl scheint es zuweilen, als ob Skottus selbst vor dem entscheidenden Schritte zum Monismus bedenklich zurückhalten wolle. Gerade daraus erklären sich nicht wenige seiner Widersprüche, sein Schwanken zwischen Determinismus und Indeterminismus, zwischen der Schöpfung und dem Ausfluß der Welt aus Gott, zwischen der Welttranszenz und Weltimmanenz Gottes. Aber am Ende löst sich doch, indem das Körperliche in das Geistige und dieses in Gott, die Vielheit in die Einheit zurückkehrt, die Gesamtheit des Wirklichen in das unterschiedslose Einerlei des Monismus auf. Wohl haben daher in der nächsten Zu-

kunft einige Kompilatoren bei Skottus ſchriftſtelleriſche Anleihen gemacht, und im 12. Jahrhundert begegnen wir dem Verſuche, ſein ganzes Syſtem als vorbildlichen Ausdruck einer vorherrſchend philoſophiſchen und ſomit natürlichen Denkweiſe aufleben zu laſſen. Ja, Amalrich von Bene und die ihm anhängende Sekte gründeten auf Skottus ihre pantheiſtiſche Weltanſicht. Aber eine große Wirkung blieb dem ſpekulativen Talent des Skottus in der Frühſcholaſtik verſagt. Auch ohne äußere Machtmittel wäre der letzte Vorſtoß neuplatoniſcher Denkweiſe im 13. Jahrhundert dem ſiegreich vordringenden Ariſtotelismus erlegen.

3. Der Ausgang des neunten und das zehnte Jahrhundert.

Die Lehre des Eriugena lebte zunächſt fort bei ſeinen Landsleuten, den Schotten, welche in der Nähe von Laon wohnten. Bei ihnen lernte ſie Heirik von Auxerre kennen, von dem man lange Zeit geglaubt hatte, daß er ſeine Ausbildung „unter dem rauhen Himmel Deutſchlands" in der Schule von Fulda genoſſen habe. Tatſächlich war er ein Schüler des Lupus von Ferrières und alsdann der oben genannten Schotten, ſo daß es ſich in genügender Weiſe erklärt, wie gerade Auxerre, der nachmalige Hauptort ſeines gelehrten Wirkens, die Erinnerung an Eriugena lebendig erhielt. Denn außer Heirik wird als Anhänger Eriugenas erwähnt Biſchof Wibald von Auxerre (879—887), zu denen als dritter hinzukommt der Schüler Heiriks, Remigius von Auxerre. Heirik hat zwar als Dichter und Komputiſt*) ſelbſtändige Schriften hinterlaſſen. Aber ein eigentliches philoſophiſches Werk iſt bisher von ihm nicht bekannt geworden. So ſind wir zur Feſtſtellung ſeiner philoſophiſchen Lehre lediglich auf Gloſſen angewieſen, die

*) Berechner kirchlicher Feſtzeiten.

er zu der pseudoauguſtiniſchen Schrift Categoriae fügte. Hier ſchildert er das Aufſteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen Für die unzählbaren Eigennamen bilde der Intellekt zuerſt einen Artbegriff, wie Menſch, Pferd, Löwe. Aber auch der Arten ſeien noch unermeßlich viele, darum ſchließe ſie der Verſtand zur Gattung zuſammen, wie Tier, Pflanze, Stein. Aber auch die Gattungen werden noch unter einem Namen zuſammengefaßt, nämlich dem Namen der Subſtanz. Da Heirik beim Abſchluß dieſer Generaliſation von dem „Namen" der Subſtanz redet, ſo hat man hieraus bei ihm eine Tendenz zum Nominalismus gefolgert. Allein ſo lange keine ſtichhaltigeren Gründe aufgefunden werden, darf er ebenſowenig Nominaliſt genannt werden als Eriugena, der von der Natur als einem generale nomen redet.

Heiriks Schüler Remigius von Auxerre lehrte von 882 an in Reims und ſeit 900 in Paris († 904). Er war viel mehr Theologe als Philoſoph. Doch haben ſich von ihm Gloſſen zu alten Schulautoren, namentlich zu Martianus Capella erhalten. Sie ſind jedoch weſentlich dem Kommentar Eriugenas zu dem gleichen Schriftſteller entlehnt. Eriugena folgt er auch in ſeinen logiſchen Anſchauungen. Hatte jener die Gattung als multarum formarum substantialis unitas bezeichnet, ſo ſetzt Remigius an die Stelle von substantialis unitas nur die Begriffe complexio, collectio, comprehensio. Er will ſich aber damit nicht von der Denkweiſe Eriugenas entfernen. Denn er nennt das genus Menſch doch wieder multorum hominum substantialis unitas. Im Anſchluß an einen älteren, vielleicht von Eriugena verfaßten, Kommentar gloſſierte Remigius auch die opuscula sacra des Boetius. Seine Auslegung zur Consolatio philosophiae des Boetius harrt noch der Unterſuchung und Publikation.

Wir treten ins zehnte Jahrhundert ein, eine Zeit,

in der durch die räuberischen Einfälle der Normannen und Ungarn die Grundlagen der beginnenden Kultur in Gallien und Deutschland in Frage gestellt wurden. Es ist begreiflich, wenn von diesem Jahrhundert vor allem als dem dunkeln gesprochen wird. In der Tat tauchen nur wenige vereinzelte Lichtpunkte geistigen Lebens und schriftstellerischer Tätigkeit aus der Nacht dieser Zeit empor. Und dieser Zustand dauert teilweise noch bis ins elfte Jahrhundert hinein. Als die schützenden Burgen des geistigen Lebens erwiesen sich in erster Linie die Benediktinerklöster. In jenem zu Fulda wird von einem Mönche Poppo erzählt, daß er einen Kommentar zur Consolatio philosophiae verfaßt und auch über andere ältere Philosophen Aufschluß zu geben gewußt habe. Über ein Metrum des gleichen vielgelesenen Trostbuches des Boetius schreibt Abt Bovo II. (900—919) zu Corvei in Sachsen mitten unter feindlichen Einfällen einen noch erhaltenen Kommentar. In St. Burchard zu Würzburg legte der Scholastikus Reinhard in vier Büchern, wie erzählt wird, die Kategorien aus. Unbestreitbare Verdienste in erster Linie um die deutsche Sprache, aber auch um die Philosophie erwarb sich Notker Labeo von St. Gallen durch die deutsche Übertragung der aristotelischen Schriften Categoriae und De interpretatione, des Boetius Consolatio und des Martianus De nuptiis Mercurii usw. Alle diese aber stellte der Ruhmesglanz Gerberts von Aurillac in Schatten, dessen überragendes Wissen für seine Zeit geradezu etwas Unheimliches hatte. Seine philosophischen Kenntnisse scheinen sich indes doch nicht wesentlich über das Niveau der Zeit erhoben zu haben. Es stand ihm auch zu seinem Unterrichte nur das bisher stets schon benutzte Literaturmaterial zur Verfügung. Was ihn aber auf philosophischem Gebiete auszeichnete, war sein lebhaftes Interesse an der damaligen Schul-

dialektik trotz ihrer ganz kindlichen Probleme. Denn einmal bildete der Gegenstand eines Disputes vor dem jungen Kaiser Otto III. die Frage, ob der Begriff vernünftig oder sterblich einen engeren Umfang habe. Über ein ähnliches Thema, nämlich De rationali et ratione uti verfaßte Gerbert sogar eine eigene Schrift. Ihr Ergebnis lautet, daß der Satz: „Das Vernünftige macht von der Vernunft Gebrauch" stets und allgemein gelte, während der Mensch nur die Anlage zum Vernunftgebrauch habe, der aber selbst accidentell sei. — Gerbert starb als Papst Sylvester II. im Jahre 1003.

4. Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert.

Die ganze bisherige Zeit des christlichen Mittelalters hindurch waren die freien Künste und das Schriftstudium in innigem Einklang miteinander gepflegt worden. Ein Zeuge dieses Verhältnisses ist noch am Ende des ersten Jahrtausends Gerbert von Aurillac und zu Beginn des zweiten der liebenswürdige und humane Begründer der Schule von Chartres, Fulbert von Chartres († 1028). Nunmehr tritt eine Änderung des Verhältnisses ein. Die Verbindung löst sich. Strenge klösterliche Reformatoren verhalten sich ablehnend gegen die weltlichen Wissenszweige. Diese erfahren umgekehrt eine bevorzugte und einseitige Pflege. Es entspinnt sich ein Gegensatz zwischen den Anhängern der freien Künste und den einseitigen Theologen. Er wächst sich zu einem Gegensatze zwischen Rationalismus und Glaube aus, in dem Vernunft- und Glaubenswissenschaft um ihr Recht und ihre Existenz ringen. Das ist das Bild, in dem sich uns das 11. Jahrhundert seit dem Beginne seines zweiten Drittels darstellt.

Schon seit geraumer Zeit hatten namentlich in Italien

Laien und Kleriker niedriger Grade Privatſchulen eröffnet. Ihre Abſicht war nicht, nur auf den geiſtlichen Stand vorzubereiten. Damit ergab ſich von ſelbſt ein mehr weltlich gerichteter Wiſſenſchaftsbetrieb. So blieb in Italien das theologiſche Studium hinter den Künſten zurück und auch in Deutſchland vernehmen wir die Klage über Abnahme des Schriftſtudiums und bevorzugte Pflege der Trivialfächer. Unter dieſen ſpielte bald die Dialektik die erſte Rolle. Otloh von St. Emmeram konnte demgemäß von ſo einſeitigen Dialektikern reden, die nur einen Maßſtab, nämlich den der Dialektik, auch an die heilige Schrift anlegten. Es entſtand dadurch ein bisher nicht gekanntes Geſchlecht von philosophi, dialectici, sophistae, peripatetici, die bald in unſtetem Wanderleben, bald in mehr ſeßhafter Stellung meiſt in mündlichem Vortrage ihre oft ſeichte Weisheit an den Mann brachten. Ihre Einbildung ſtand meiſt in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Einſicht. In aufkläreriſchem Sinne nörgelten viele von ihnen am alten Glauben, teils an untergeordneten Lehrpunkten, teils auch an fundamentalen Glaubensdogmen, und konnten ſich über nichts mehr freuen, als wenn ſie gläubige Gemüter durch regelrecht formulierte Schlüſſe in Verlegenheit brachten.

Einen mehr unſchuldigen Repräſentanten dieſer ganzen Klaſſe lernen wir in Anſelm von Beſate, oder, wie er ſich ſelbſt nennt, in Anſelmus Peripatetikus kennen. Wir wiſſen von ihm nur, daß er in der erſten Hälfte des 11. Jahrhunderts lebte und Kleriker der Mailänder Kirche war. Seine Studien hatte er in Parma unter dem Philoſophen Drogo von Parma und deſſen Schüler Sichelm von Reggio gemacht. Dann war er auf die Wanderſchaft ausgezogen, um ſeine neue Weisheit bewundern zu laſſen, aber auch in Amt und Würden zu kommen. In ſeiner erhaltenen Rhetorimachia erzählt er in ſchwülſtiger Sprache,

wie er durch Italien, Burgund und Deutschland gewandert ist und unter anderem die Städte Basel, Augsburg, Bamberg und Mainz besucht hat. Sein unreifes Wissen, das sich indes lediglich auf die Trivialfächer bezog, scheint nicht überall den erhofften Anklang gefunden zu haben. Besonders Mainz muß sich dem wälschen Sprecher gegenüber recht gleichgiltig verhalten haben. Er wollte aber die stolze Moguntia zu einer bestimmten Stellungnahme, zu Lob oder Tadel, durch seine dialektische Kunst zwingen. In dem Wahne, daß das Mittlere von konträren Gegensätzen die Extreme in sich vereinige, hält er ihr die denkwürdigen Worte entgegen: In faciendo neutrum facietis utrumque. Utrum ergo facere necesse est, quoniam in utro vel utroque utrum non facere possibile non est.

Doch genug von den Männern dieses Schlages, von deren Existenz wir zwar wissen, deren Namen aber die Geschichte fast ausnahmslos schonend verschweigt.

Daß indes der Rationalismus der einseitigen Dialektiker auch ernstere Erscheinungen zeitigte, lehrt der bekannte Archidiakon von Angers, Berengar von Tours. Nicht von einem besonderen erkenntnistheoretischen Standpunkte, etwa dem des Nominalismus, aus, sondern als Rationalist und mit allgemeinen Vernunftgründen bestreitet er die herkömmliche Abendmahlslehre. Er ist auch in der Theologie für ein rein vernunftmäßiges Verfahren (ratione agere), für eine Zuhilfenahme der Dialektik allenthalben, auch in der Theologie (per omnia ad dialecticam confugere). Wird aber die Dialektik und somit die Vernunft als allein maßgebende Norm auch auf dem Glaubensgebiete betrachtet, dann ist für den Glauben kein Raum mehr. Von diesem Standpunkt aus ist es nur folgerichtig, wenn Berengar die Wesensverwandlung mit Rücksicht auf das Verhältnis von Substanz und Accidenzien, auf den Begriff des Werdens, auf die Unmöglichkeit

gleichzeitiger Existenz an verschiedenen Orten usw. ablehnt. In Berengar von Tours lebt die von Johannes Skottus angeregte rationalistische Tendenz fort und erreicht für diese Zeit ihren Höhepunkt. Aber auf eine theologische Einzelfrage eingeengt und in sophistischer und widerspruchsvoller Weise verfochten, war ihre Wirkung lediglich von zeitgeschichtlicher Bedeutung, ohne das große Problem von Wissen und Glauben zu fördern und zu klären.

Den einseitigen Dialektikern dieses Zeitalters standen kaum minder einseitige Theologen gegenüber. Ihre Stimmung gegen das weltliche Wissen erklärt sich aus dem nachwirkenden Einfluß jener Väter, welche den Kampf gegen das alte absterbende Heidentum und dessen Wortführer, die Philosophen, führten. Es kamen die mächtigen kirchlichen Reformbestrebungen der Zeit hinzu, so daß jene Stimmung und Richtung in jeder neuen Ordenskongregation und auch noch in den Anfangsstadien der Mendikantenorden stets in neuer Kraft auflebten. Als die Hauptrepräsentanten finden wir im elften Jahrhundert auf dieser Seite in Italien Petrus Damiani, in Frankreich den Gegner Berengars, Lanfrank, in Deutschland Manegold von Lautenbach und Otloh von St. Emmeram in Regensburg. Mit Ausnahme Otlohs waren sie sämtlich zuerst Privat- und Wanderlehrer. In Otloh machte sich im Gegensatze zu seiner natürlichen Veranlagung ein so überspanntes Ideal vom Mönchsleben geltend, daß er für die von der Welt Abgekehrten (conversi) die Beschäftigung mit den freien Künsten für unerlaubt erachtete. Er gehörte zu jener extremen Partei, welche nach dem Zeugnisse Wilhelms von Hirsau von dem bisherigen Jugendunterrichte am liebsten alle freien Künste ausgemerzt hätte.

Diesen Standpunkt sucht auch Petrus Damiani, das Haupt der in der Gegend von Ravenna ausgebreiteten Eremitenkongregation, zu rechtfertigen. Wie bei Otloh, so

laſſen ſich auch bei ihm gewiſſe, dem extremen Fideismus ſtets anhaftende ſkeptiſche Anwandlungen nachweiſen. Wenn er verlangt, die Vernunftwiſſenſchaft ſolle wie eine Magd ihrer Herrin in einer Art Dienſtverhältnis untergeordnet bleiben, damit ſie nicht, wenn ſie vorangehe, irre, ſo hat er hier nicht etwa wie die Männer der Hochſcholaſtik, wenn ſie einem gleichen Gedanken Ausdruck geben, poſitive Dienſte der Vernunftwiſſenſchaft zugunſten des Glaubens im Sinne. Seine Meinung iſt vielmehr, daß es endgültige und entſcheidende Wahrheiten nur in der Glaubenswiſſenſchaft gebe. Dieſer Standpunkt ergibt ſich als natürliche Folge aus der Vorausſetzung, daß eine Konſtanz der Naturgeſetze nicht beſtehe, daß das Widerſpruchsgeſetz nicht von allumfaſſender Geltung ſei. So kann er denn allerdings die freien Künſte als ein entbehrliches superfluum bezeichnen.

In dieſem Gedanken ſtimmt der berühmteſte Magiſter Deutſchlands vom Ende des 11. Jahrhunderts Manegold von Lautenbach mit Petrus Damiani überein, von deſſen Anſchauungen er ſich auch ſonſt abhängig erweiſt. Mit beſonderem Nachdruck vertritt er aber in einer eigenen Schrift (Opusculum Manegoldi contra Wolfelmum Coloniensem) die Anſchauung, daß die Lehren der alten heidniſchen Philoſophen mit den chriſtlichen Doktrinen unvereinbar und darum verwerflich ſeien.

Zu den Antidialektikern des 11. Jahrhunderts iſt auch der ſiegreiche Gegner Berengars, der Abt von Bec und ſpätere Erzbiſchof von Canterbury, Lanfrank zu rechnen. Aber bei ihm kündigt ſich bereits eine Milderung des Gegenſatzes an, die endlich zur Vermittlung führen mußte. Wohl ſcheint er mit der Welt auch dem Betriebe der weltlichen Disziplinen als ſolcher entſagt zu haben, aber es findet ſich kein Anhaltspunkt dafür, daß er ſie von nun an für unerlaubt gehalten habe. Wohl meint auch

er, daß die alte Philosophie einen überwundenen Standpunkt darstelle, aber er findet ihre Lehren nicht in jeder Beziehung zu mißbilligen. Wohl beteuert er bei Gott und seinem Gewissen gegenüber Berengar, daß er auf theologischem Gebiete kein rein dialektisches Verfahren anwende. Und doch konnte seine Zeit gerade in einem dialektischen Verfahren das Neue und Fortschreitende seiner Methode erblicken. Sigebert von Gembloux erzählt nämlich, er habe bei seiner Auslegung des h. Paulus bei jeder sich bietenden Gelegenheit nach allen Regeln der Dialektik Obersatz, Untersatz und Schlußsatz, also förmliche Syllogismen gebildet. Allein Lanfrank selbst erklärt sich über dieses Vorgehen in folgender Weise: „Wenn auch zuweilen das Thema so liegt, daß es durch die Regeln dieser (dialektischen) Kunst genau entwickelt werden kann, so verhülle ich doch, so weit möglich, die Kunst durch gleichwertige (theologische) Sätze (per aequipollentias propositionum tego artem), um nicht auf die Kunst mehr zu geben als auf die (göttliche) Wahrheit und die Autorität der h. Väter."

So trennt denn Lanfrank nur mehr eine dünne Scheidewand, aufgerichtet durch die Vorurteile der Vergangenheit, aufrecht erhalten durch den Kampf gegen den Rationalismus, von einer neuen Epoche. Lanfrank steht bereits am Vorabend der scholastischen Spekulation. Ein neuer Morgen und das Zeitalter Anselms ist angebrochen.

5. Der Beginn des Nominalismus.

Noch vor dem Ausgang des 11. Jahrhunderts setzt auf der Seite der Repräsentanten der Dialektik eine neue Denkrichtung ein: der Nominalismus. Nach dem unbekannten Verfasser der Historia a Roberto rege ad mortem Philippi primi ist der Urheber derselben ein nicht näher bezeichneter Johannes, dem die Verfasser der Histoire

littéraire den Beinamen Sophiſta gaben. Duboulay vermutet in ihm den gleichnamigen Arzt Heinrichs I. von England. Jener franzöſiſche Chroniſt berichtet lediglich, daß dem Nominaliſten Johannes die Dialektiker Robert von Paris, Roszelin von Compiègne, Arnulph von Laon Gefolgſchaft leiſteten. Von dieſen iſt keiner öfter genannt worden als Roszelin von Compiègne. Er war ungefähr in der Mitte des 11. Jahrhunderts zu Compiègne geboren und hatte ſeine Erziehung und Bildung zu Soiſſons und Reims, dem Biſchofs- und Erzbiſchofsſitze ſeiner Heimatsdiözeſe, empfangen. Er lehrte als Kanoniker in ſeiner Vaterſtadt bis zum Jahre 1092, in dem er zu Soiſſons ſeine tritheiſtiſchen Anſchauungen widerrufen mußte. Nach einem kurzen Aufenthalt in England ſetzte er zu Loche ſeine Lehrtätigkeit fort, wo der junge Abälard eine Reihe von Jahren zu ſeinen Füßen ſaß. Noch an zwei anderen Orten hatte er die Stelle eines Kanonikus inne, in Beſançon und Tours. Hier an der Wirkensſtätte Berengars entſchwindet er um 1120 unſeren Blicken.

Als ungefähres Bild ſeiner Anſchauungen ſtellt ſich aus den Berichten des h. Anſelmus und Abälards und ſeinen eigenen in einem Briefe an Abälard gemachten Äußerungen das Folgende heraus: Roszelin beſtand darauf, hierin mit den rationaliſtiſchen Dialektikern und insbeſondere mit einem Berengar übereinſtimmend, das dialektiſche Verfahren und den freien Vernunftgebrauch auch auf Glaubensfragen anzuwenden, und er ſcheint ſeinen Standpunkt zunächſt mit einem apologetiſchen Zwecke motiviert zu haben. Sein Nominalismus ſcheint vom h. Anſelmus inſofern in irreführender Weiſe geſchildert worden zu ſein — übrigens ſpricht Anſelmus in den bezüglichen Stellen nicht ſpeziell und ausſchließlich von Roszelin —, als er in engſter Annäherung an den Senſualismus erſcheint, und von ſolcher Schroffheit, daß Roszelin die Begriffe als bloßen flatus

vocis gedacht hätte. Richtiger ist wohl, daß Roszelin Konzeptualist war. Er leugnete nicht die Bildung allgemeiner Begriffe beim menschlichen Denken. Allein als reales Korrelat des Allgemeinen erkannte er nur das konkrete Einzelne an. So erschienen ihm die Artbegriffe als bloße Abstraktionen. Ja nach Abälard ging er noch einen Schritt weiter. Als bloße Abstraktion faßte er alles Denken und Reden, das sich nicht sklavisch an den konkreten Tatbestand hielt, auf. So wollte er es verwehren, von Teilen zu reden gegenüber einem ungeteilten Ganzen, in gleicher Weise auch den für das Ganze geltenden Begriff zu gebrauchen, wenn an diesem Ganzen ein Teil, wie z. B. am Hause das Dach, fehlte. Hatte der Gedanke, daß das Reale nur als Konkretes und Individuelles existiere gegenüber der fortwährenden Versuchung der Zeit, das Gedankliche zu hypostasieren, sein unleugbar Gutes, so bekundet doch die Art und der Umfang, wie er ihn zur Geltung brachte, keinerlei tiefere Einsicht. Sein Versuch, den Teilbegriff gegenüber einem bestehenden Ganzen abzulehnen und zu verbieten, den Begriff des Ganzen zu verwenden, wenn dieses seiner Integrität verlustig gegangen, ist mehr der Ausfluß philologischer Pedanterie als logischer Schärfe. Vermutlich hätte seine die formale Dialektik nicht wesentlich überschreitende Doktrin wie seine ganze Persönlichkeit kaum größeres Aufsehen gemacht, wenn er seinen Standpunkt nicht auch in der Theologie verfochten hätte. Wie Berengar, so wendete sich auch Roszelin gegen ein spezielles Glaubensdogma, und zwar war es bei ihm das Grunddogma des Christentums von der Dreipersönlichkeit Gottes. Von der falschen Voraussetzung ausgehend, die auch Anselmus in seinem Kampfe gegen Roszelin nicht ganz vermied, daß sich über das Trinitätsdogma von einer bestimmten logischen Richtung aus eine endgiltige Entscheidung treffen lasse, neigte er sich zum Tritheismus hin. Anstatt an dem Ge-

danken festzuhalten, daß sich der eine Gott als ein dreipersönlicher geoffenbart hatte, schloß er von der Dreipersönlichkeit auf eine dreifache Wesenheit oder Substanz Gottes. Die Folge war, daß er von seiner kirchlichen Behörde zum Widerruf des Tritheismus veranlaßt wurde. Seine eigentümliche logische Doktrin ist, wenn wir Johannes Saresberiensis Glauben schenken dürfen, mit ihm selbst zu Grabe gegangen. Seiner nominalistischen Tendenz kam aber vielleicht doch die Bedeutung zu, gegenüber der Neigung eines zu weitgehenden Realismus ernüchternd gewirkt zu haben. Nicht zu unterschätzen ist die Bewegung, welche in literarischer Beziehung von ihm ausging, sofern Anselm und Abälard bedeutende Werke gegen ihn richteten. So erweist sich auch Abälards Theologia christiana wesentlich durch Roszelins Lehre bedingt.

Als nominalistischen Gesinnungsgenossen Roszelins nennt der Abt Hermann von Tournay den Magister Raimbert von Lille, ohne uns mit dessen eigentümlichen Anschauungen bekannt zu machen. Auch Hermann, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts schreibt, bezeichnet den Nominalismus als adventicia novitas und ist so ein Zeuge dafür, daß der Nominalismus erst zur Zeit Roszelins seinen Anfang genommen hat.

B. Die mannigfaltigen Richtungen des 12. Jahrhunderts.

Die große Spannung, welche im 11. Jahrhundert Dialektiker und Theologen getrennt hatte, war auch im 12. Jahrhundert nicht mit einem Male verwunden. Aber die Theologen verhalten sich nicht mehr rein exklusiv gegen die Philosophie. Im Gegenteil gewinnt diese durch die gemeinsame Arbeit ihrer ausgesprochenen Freunde wie auch

der Theologen einen stets reicheren Inhalt. Und während in dieser Periode das Ideal einer Summe, eines geschlossenen Systems von Glaubenswahrheiten in den Libri Sententiarum immer mehr Gestalt annimmt, reifen auch die natürlichen Erkenntnisse einem umfassenderen Ganzen, einem philosophischen Systeme entgegen. Die ontologischen Untersuchungen gewinnen eine größere über die Kategorienlehre hinausgreifende Ausdehnung. Die mannigfaltigen Ansichten über das Wesen und die Gestaltung der Welt werden mühsam und mosaikartig zu einem Gesamtweltbilde, einer Kosmologie, vereinigt. Neu werden in Angriff genommen die praktischen Disziplinen der Ethik und Politik.

Unter dem Einfluß der Berührung mit Andersgläubigen, welche in Spanien längst bestand und für andere occidentalische Kulturländer durch die Kreuzzüge herbeigeführt wurde, sahen sich die Theologen im apologetischen Interesse auf die Philosophie als einen gemeinsamen geistigen Boden hingewiesen. So wurde die Philosophie allmählich in ihrer Bedeutung anerkannt und in die ihr zukommenden Rechte eingesetzt. Als Zeichen des geänderten Standpunktes der Theologen entstand noch in dieser Periode ein Werk, das als Vorläufer der philosophischen Summe oder vielmehr der Summa contra gentiles des h. Thomas von Aquin zu betrachten ist, nämlich die Ars catholicae fidei des Alanus de Insulis.

Die reichere Entfaltung des geistigen Lebens bedingt nun auch von selbst eine größere Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Richtungen in Philosophie und Theologie. Unter den Theologen suchen die einen auf dem Wege des diskursiven Denkens und logischer Gesetzmäßigkeit den Weg zu Gott zu finden. Es sind die mit Vorzug sogenannten Scholastiker. Andere, die Mystiker, lassen sich mehr von ihrem Gemütsleben leiten und bemühen sich, auf dem Wege gesteigerten Affektes und geistiger Intuition sich zur

ewigen Wahrheit und Liebe zu erheben. Auf ihrer Seite steht der h. Bernhard als Erbe jener Richtung, die jegliches weltliche Wissen um seiner selbst willen ablehnt. Aber während ihn noch eine innerliche Scheu von allem Heidnischen trennt, ersteht in Abälard ein begeisterter Lobredner des heidnischen Altertums und seiner Kulturarbeit. Er geht jenen voran, welche die von einem Otloh, Petrus Damiani, Manegold von Lautenbach aufgerichteten Schranken gegen die heidnische Literatur und Weisheit niederlegen. Jetzt hören wir aus dem Schulkreise von Chartres, wo die platonische Denkweise einen tiefgehenden Einfluß auf die Geister gewinnt, das merkwürdige Wort: „Wir stehen im Vergleich zu den Alten wie Zwerge auf den Schultern der Riesen, um mehr als sie und Entfernteres sehen zu können, nicht zwar durch die Schärfe des eigenen Gesichtes oder durch überragende Körpergröße, sondern weil wir emporgehoben und gehalten werden durch eine gigantische Größe.“ Nunmehr ist der Boden bereitet für eine Art christlichen Humanismus, wie er sich in Johannes Saresberiensis und seinem weitgehenden Interesse für die klassische Literatur bei aller theologischen Korrektheit und kirchlichen Treue bekundet.

Die Philosophie der Zeit bleibt, obgleich weitere Werke des Aristoteles bekannt werden, der Hauptsache nach platonisch. Allein merkwürdige Wandlungen vollziehen sich. Wohl nennt Abälard in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Boetius noch den größten lateinischen Philosophen. Aber das Interesse der Zeit war doch schon mehr auf den aristotelischen Gehalt seiner Schriften gerichtet. Und für Johannes Saresberiensis in der zweiten Hälfte des gleichen Jahrhunderts ist bereits Aristoteles der Philosoph schlechthin. Apulejus, Cicero, Porphyrius, Boetius, Augustinus, Eudemus, Alexander, Theophrast, sie alle, so meint er, glänzen durch ihre eigentümlichen Verdienste. Aber sie

alle können ſich doch nur rühmen, die Spuren des Ariſtoteles zu verehren, ſo zwar, daß dieſer den allen Philoſophen gemeinſamen Namen durch ſeine überragende Bedeutung ſich zum Eigennamen gemacht habe. Denn ontonomaſtiſch, d. i. mit Auszeichnung, werde er Philoſoph genannt.

Das hoch angeregte geiſtige Leben und das eigenartige und ſelbſtändige geiſtige Schaffen des intereſſanten Jahrhunderts führen öfter als bisher zu Konflikten mit der kirchlichen Autorität.

Aber trotz aller Gärung und beſtehenden Unklarheit der Geiſter, trotz des Wogens und Widerſtreites der Richtungen und Meinungen vollzieht ſich namentlich in der Richtlinie der ſichtenden Sententiarier eine fortſchreitende Klärung der Anſchauungen, die als wertvolles Erbgut auf die Folgezeit übergehen.

1. Anſelm von Canterbury.

Obwohl Anſelm mit dem größten Teil ſeines Lebens dem 11. Jahrhundert angehört, kann er nicht anders als im Zuſammenhange mit dem 12. Jahrhundert geſchichtlich gewürdigt werden. Denn für die rege, freie und ſelbſtändige Geiſtesarbeit dieſer Periode hat er die Bahn gebrochen. Wie Sokrates zwiſchen der Sophiſtik und Plato, ſo erhebt er ſich zwiſchen den gegenſätzlichen Hauptrichtungen des 11. Jahrhunderts einerſeits und der rüſtigen Gedankenarbeit des 12. Jahrhunderts. Über ſein Leben ſind wir gründlich unterrichtet durch einen der beſten Biographen des Mittelalters, Eadmer. Anſelm ſtammte aus einer adeligen Familie von Aoſta (geb. um 1033). Noch in jungen Jahren verließ er ſein Vaterhaus und durchwanderte drei Jahre Burgund und Frankreich, wir dürfen wohl annehmen lernend und lehrend. In der Normandie feſſelte ihn ſein oberitalieniſcher Landsmann Lanfrank, das hell-

ſtrahlende Licht ſeiner Zeit, um den ſich die lernbegierige Jugend aus aller Welt verſammelte. Nach kurzem Schwanken zwiſchen Cluni und Bek trat er in letzterem Kloſter ein, um von Lanfrank, wie er glaubte, dauernd in Schatten geſtellt zu ſein. Aber ſeine Leuchte konnte nicht unter dem Scheffel verborgen bleiben. Nach drei Jahren wurde er Prior (1063) und nach zehn Jahren Abt ſeines Kloſters (1073). Zwanzig Jahre regierte er es. Dann beſtieg er (1093) den erzbiſchöflichen Stuhl von Canterbury. Nach einem mit großer Energie und mit ſchweren Opfern geführten Kampfe für die Rechte ſeiner Kirche ſtarb er im Jahre 1109.

Seine Erſtlingsſchriften, zumal De grammatico, erheben ſich noch wenig über das Niveau der damaligen Dialektik. Aber ſehr bald ſtieg er, wie ſein Biograph ſagt, zum Gipfel theologiſcher Spekulation empor, um ſich an die dunkelſten und vor ſeiner Zeit ungewohnten Fragen über das Weſen der Gottheit und unſern Glauben zu machen. So entſtanden das Monologium, Proslogium, De fide Trinitatis, Cur Deus homo, De conceptu virginali u. a. Unter dieſen Schriften ſetzt ſich keine zum Zwecke, ein ſyſtematiſches Ganzes theologiſcher oder dialektiſcher Lehren zu geſtalten. Anſelm behandelt, hierin den Vätern gleichend, hauptſächlich bedeutende Einzelprobleme. Auch geht er nicht über die Väter hinaus, indem er der theologiſchen Spekulation freien Raum verſtattet. Doch gerade darin, in der Pflege ſelbſtändiger Geiſtesarbeit, in der Entbindung der Vernunft für das theologiſche Gebiet und ihrer Anwendung auf demſelben, beruht das Epochemachende ſeiner Perſönlichkeit gegenüber der unmittelbar vorausliegenden mittelalterlichen Zeit, welche den Autoritätsgedanken dahin verſtanden hatte, in keinem Punkte von der Lehre der Väter abzuweichen, ihre Anſchauungen genau wiederzugeben, nichts Neues zu lehren.

Seinem Prinzip von der Fides quaerens intellectum liegt die Überzeugung von einem möglichen und anzustrebenden Erkenntnisfortschritt auf theologischem Gebiete zugrunde. In vernunftmäßiger Einsicht (intellectus) in das, was der Glaube lehrt, sieht er den hienieden möglichen Vollendungszustand des denkenden Menschen. So stellt er intellectus zwischen fides und species (Glauben und Schauen). Sofern es sich hier lediglich um Objekte handelt, die von der Vernunft für sich ergründet werden können, wie das Dasein Gottes, steht er mit den Repräsentanten der Hochscholastik in Übereinstimmung. Aber er scheint auch anzunehmen, daß von reinen Glaubenswahrheiten für den innerhalb des Glaubens Stehenden eine vernünftige Einsicht möglich sei. Ja, er drückt sich zuweilen auch so aus, daß das Credo, ut intelligam umgekehrt zu sein scheint, sofern er, abgesehen von Schrift und Autorität und lediglich auf zwingende Vernunftgründe gestützt, Glaubenswahrheiten, wie das trinitarische Verhältnis Gottes, die Notwendigkeit der Erlösung durch Christus, die Auferstehung des Fleisches zu erweisen versucht. Eine nicht mehr ferne Zukunft machte dem bei ihm noch bestehenden Schwanken in der Beurteilung der Aufgabe der Vernunft und des Glaubens durch strenge Scheidung der beiderseitigen Gebiete ein Ende.

Gehen wir nun auf einzelne seiner Schriften und der darin behandelten Probleme kurz ein, so will er seinen Dialog über den Grammatiker lediglich als Übungsstück für Anfänger in der Dialektik betrachtet wissen. Er behandelt die durch Boetius angeregte Frage, ob grammaticus Substanz oder Qualität sei. Letzteres sei der Fall: grammaticus gehe auf die Eigenschaft des Innehabens der Grammatik, freilich bezeichne das Wort zugleich auch den Träger jener Eigenschaft, den Menschen, also eine Substanz.

Nach diesem letzten Opfer an die rein formale Art

des Betriebs der damaligen Dialektik beginnt Anſelmus an verſchiedenen Punkten ſein eigenes Gedankenſyſtem aufzubauen und zu einer inhaltlichen Bereicherung des Gedankenmaterials ſeiner Zeit fortzuſchreiten. Entwicklungsgeſchichtlich von hohem Intereſſe iſt ſein Dialog über die Wahrheit (Dialogus de Veritate), ſofern darin die theiſtiſch-teleologiſche Weltanſicht in ihren Grundzügen und zwar in durchaus origineller Weiſe dargelegt wird. Er redet hier von einer Wahrheit der Ausſage, des Denkens, des Seins, des Wollens und Handelns. Überall erblickt er als das Eigentümliche der Wahrheit die Erfüllung einer Norm. Sie iſt gegeben in der objektiven Seinsweiſe des Wirklichen, nach der ſich der Urteilende und Denkende zu richten hat. Sie iſt vorhanden für das wirkliche Sein ſelbſt in der höchſten Wahrheit, ſofern die geſchaffenen Dinge nur ſind, was ſie nach Maßgabe jener Wahrheit zu ſein beſtimmt ſind. Überall beſteht alſo die Wahrheit in der Übereinſtimmung mit einem Sollen (debere). Wahrheit iſt daher nichts anderes als Rechtheit oder Richtigkeit, wie ſie aber nur der Geiſt zu erfaſſen vermag (rectitudo sola mente perceptibilis). Auch die Gerechtigkeit (justitia) iſt nur eine beſondere Art dieſer allgemeinen Rechtheit. Es müſſen aber drei Arten der Wahrheit unterſchieden werden, nämlich die erſte Urſache, Gott, in dem alle Wahrheit der Urſache nach wurzelt; die Dinge, welche Wirkungen jener Urſache aber zugleich die Urſache der Wahrheit der Erkenntnis ſind. Letztere Wahrheit iſt verurſacht, ohne ſelbſt Urſache zu ſein. — Solche Spekulationen war man bisher nicht gewohnt geweſen. Die hier gegebenen Gedankenkeime entfaltet, nach der theoretiſchen und praktiſchen Seite entwickelt, ergaben die Weltanſicht der Hochſcholaſtik.

Der Begriff der Rechtheit (rectitudo) kehrt alsbald wieder in dem Dialog De libero arbitrio, ſofern hier

Anselmus mehr originell als richtig die Willensfreiheit definiert als das Vermögen die Rechtheit des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren. Von dem Ideale der Freiheit, wie sie in Gott und den bewährten Geistern besteht, kommt er nämlich dazu, das Sündigenkönnen aus dem Bereiche der Willensfreiheit auszuschließen, sie einzuschränken auf das Vermögen, nur das Gute zu wollen.

Mit diesen Problemen steht Anselmus teilweise im anthropologischen Gebiete. Seine höchste Kraft verwandte er aber auf das theologische. Die Geschichte muß ihm die Anerkennung zollen, die ersten förmlichen Gottesbeweise im Mittelalter in Angriff genommen zu haben. In seinem Monologium führt er zwei aposteriorische Gottesbeweise. Weil in der Welt überhaupt etwas, ein irgendwie Gutes und Großes ist, das nun aber nicht durch sich ist, sondern sein Sein und seine Beschaffenheit durch ein anderes besitzt, so muß zuletzt etwas sein, welches das Höchste, Beste und das Sein selbst ist, und dieses muß durch sich sein. Hier ist die platonische Voraussetzung vom Bestande eines Wesenhaften als dem Korrelate alles Relativen und Endlichen mit dem Kausalitätsgedanken verbunden. Anselmus schließt aber auch aus der Reihenfolge der Wesen auf die Existenz Gottes. Diese Stufenfolge kann nicht endlos gedacht werden. Sie wird abgeschlossen durch ein alles überragendes Sein, das kein Höheres mehr über sich hat, Gott.

Außer diesem aposteriorischen Beweisverfahren versuchte aber Anselmus in seinem Proslogium auch ein abgekürztes aprioriſches, lediglich vom Gottesbegriffe selbst ausgehendes, einzuschlagen. Er begründete dadurch den ontologischen Gottesbeweis, der bis zur Gegenwart eine wechselvolle Geschichte erlebte, aber um es gleich hier zu bemerken, als verfehlt bezeichnet werden muß. Der Begriff, von dem er ausging, ist der eines allervollkommensten Wesens,

eines Seins, im Vergleich zu dem nichts Vollkommeneres gedacht werden kann. Dieſen Begriff hat auch der Gottesleugner. Das allervollkommenſte Weſen kann nun aber nicht nur im Intellekte ſein, ſonſt beſtände ein Vollkommeneres, jenes nämlich, das auch in Wirklichkeit wäre. Es exiſtiert alſo das Allervollkommenſte ſowohl im Intellekt als auch in der Wirklichkeit (et in intellectu et in re).

Bereits ein Zeitgenoſſe Anſelmus, Gaunilo vom Kloſter Mar-Moutiers, aus dem gräflichen Geſchlechte von Montigni, deckte in ſeinem Liber pro insipiente die Schwäche des anſelmiſchen Beweiſes auf. Daraus, daß etwas im Intellekte ſei, gedacht und verſtanden werde, folge noch nicht, daß es auch in Wirklichkeit exiſtiere. Sonſt müßte auch eine vorzüglichſte Inſel (insula omnibus terris praestantior), deren Begriff ich bilde und verſtehe, in Wirklichkeit vorhanden ſein.

Wie hier, ſo hatte an manchen anderen Punkten des poſitiven Gehaltes der anſelmiſchen Lehre die gleichzeitige und ſpätere Kritik ſich ablehnend zu verhalten. Die von früheren Theologen befürchtete Tatſache, daß die Vernunft bei einem freieren und ſelbſtändigeren Gebrauche in die Irre gehen werde, iſt bei Anſelm und in der von ihm inaugurierten Zeit, vielfach zur Wahrheit geworden. Desungeachtet beruht ſein Verdienſt gerade darin, das einſeitige Autoritätsprinzip der Vorzeit durchbrochen und dadurch dem Fortſchritt in Philoſophie und Theologie die Bahn frei gemacht zu haben.

Mit Canterbury und den anſelmiſchen Schriften weiſt Beziehungen auf Honorius Auguſtodunenſis, ein Rekluſe und ſehr fruchtbarer, wenn auch weniger ſelbſtändiger Schriftſteller. Seine Bedeutung liegt darin, daß er ungefähr das geſamte Wiſſen ſeiner Zeit — er lebte in der erſten Hälfte des 12. Jahrhunderts — umſpannte und populariſierte. Seine Schriften waren namentlich

in den deutſchen Donaugegenden verbreitet. Hier muß er den größten Teil ſeines Lebens zugebracht haben. Sein Intereſſe an den natürlichen Erkenntnisgebieten bekundete er durch eine Weltbeſchreibung (De imagine mundi) und durch Abfaſſung einer Univerſalgeſchichte (Summa totius). Er beklagt es, daß zu ſeiner Zeit ſelbſt die angeſehenſten Geiſtesmänner „ſich vom Wege einer natürlichen Betrachtungsweiſe entfernen". Er dringt auf klare Vernunfteinſicht und es ſchwebt ihm hierbei auffälligerweiſe das Hauptwerk des Schotten Johannes Eriugena als Muſter vor, das er in einem ausführlichen Auszuge (Clavis physicae) ſeinen Zeitgenoſſen wieder vor Augen ſtellt. Der Hauptſache nach war er indes doch Theologe. Ja, als ſolcher hat er das Verdienſt, das erſte enzyklopädiſche Werk im 12. Jahrhundert verfaßt zu haben, das vielgeleſene und weitverbreitete Elucidarium.

2. Abälard und die Sententiarier.

Anſelm und Abälard, weit voneinander abſtehend in Charaktereigenſchaften, Geiſtesart und Lebensſchickſalen, rücken einander nahe im Lichte der Geſchichte der Philoſophie als die Pioniere des geiſtigen Lebens und die Begründer intellektueller Umwandlungen ihrer Zeit. Hatte Anſelm dem freien Gebrauche der Vernunft innerhalb des Glaubens und der theologiſchen Wiſſenſchaft zum Siege verholfen, ſo ſuchte Abälard im allgemeinen für ſie Stimmung zu machen, eine Verbindung des Denkens und des Glaubens zu begründen mehr auf der natürlichen Grundlage der Vernunft.

Abälard, 1079 zu Palais geboren, ward von ſeinem Vater für das Studium der Wiſſenſchaften beſtimmt. Schon als Knabe ſaß er zu den Füßen Roszelins, ſpäter hörte er den Repräſentanten der realiſtiſchen Dialektik Wilhelm von Champeaux. Nun eröffnete er ſelbſt eine

Schule, zuerſt zu Melun, dann zu Corbeil. Neuerdings lernend treffen wir ihn in Paris, wo er alsbald wieder auch als Lehrer auftrat. Als ſolcher zog er nach Melun, dann wieder zurück in die Nähe von Paris auf den Mont St. Geneviève. Endlich wendete er ſich zu Laon unter dem berühmten Theologen Anſelm von Laon dem theologiſchen Studium zu. Der unſtete Wanderzug der Dialektiker jener Zeit war in ihm verkörpert. Es kam hinzu die Disputierſucht, die Eitelkeit und das kritiſche Unbehagen jener Art von Leuten, das ihn mit jedem ſeiner Lehrer verfeindete. Bald fühlte er ſich berufen, auch Theologie zu dozieren, zuerſt in Laon, nachher in Paris. Jetzt lenkt ihn ſeine Leidenſchaft für Heloïſe auf andere Bahnen. Es folgt ſeine Verheiratung, ſeine Entmannung. Aus Elend und Scham, nicht infolge eines innerlichen Berufes nahm er nun zu St. Denis das Ordenskleid. Doch des Bleibens war auch hier nicht. Mit der Schar ſeiner Schüler zog er ſich in eine einſam gelegene Zelle zurück. Hatte er vormals aus Geld- und Ehrgier gelehrt, ſo wollte er es nunmehr aus Liebe zu Gott tun. Wohl pflegte er hauptſächlich das theologiſche Studium, aber die weltlichen Wiſſenſchaften, die ihm geläufiger waren, ließ er nicht ganz liegen; er ſchmiedete aus ihnen gleich Origenes eine Angel, um ſeine Schüler von der Weltweisheit zu wahrer Weisheit emporzuziehen. Es folgt ſeine Verurteilung zu Soiſſons, ſeine Kloſterhaft zu St. Medard, die Erbauung von St. Paraklet, ſeine Wahl zum Abte von St. Gildas. Immer trifft er wieder unleidliche Verhältniſſe. In den letzten Jahren ſeines Lebens lehrt er nochmals ruhmreich in Paris. Im Jahre 1141 ein zweites Mal vor eine Synode, nämlich zu Sens, geladen und verurteilt, wollte er ſich zu Rom verantworten. Auf dem Wege dahin verließ dieſer reichbegabte, aber unruhvolle Geiſt dieſe Zeitlichkeit (1142).

Von den Schriften Abälards kommen hier in Betracht De unitate et trinitate divina, um 1119 verfaßt und gegen Roszelin gerichtet. Die Schrift bildete den Grund seiner Verurteilung zu Soissons. Eine Verteidigung und Erweiterung derselben ist die Theologia Christiana. Vor ihr entstand die Dialectica. Für die theologischen Sentenzensammlungen sind nach der methodischen und sachlichen Seite von großer Bedeutung das Sic et Non und seine Theologia (bekannt unter dem Titel Introductio ad theologiam). Seiner Theologie wegen wurde Abälard zu Sens verurteilt. Die ethischen Anschauungen enthält das Scito te ipsum.

Das Bild der wissenschaftlichen Stellung und Bedeutung Abälards war bisher noch fortwährenden Schwankungen unterworfen. Abälards Bedeutung wurde insofern gering angeschlagen, als man annahm, er habe namentlich für die theologische Entwicklung nicht schulebildend zu wirken vermocht. Sein Standpunkt war einerseits als Skeptizismus, andrerseits als Rationalismus bezeichnet worden. An dieser Beurteilung waren wesentliche Korrekturen anzubringen. In der Sentenzenliteratur des 12. Jahrhunderts nimmt Abälard eine grundlegende Bedeutung für sich in Anspruch. Gerade in jenem Werke, welches ihn in den Verdacht der Skepsis brachte, inauguriert er die von nun an in der Scholastik zur Herrschaft kommende Methode der Behandlung wissenschaftlicher Fragen. Es ist das Sic et Non (Ja und Nein), eine Zusammenstellung scheinbar oder tatsächlich sich widersprechender Sentenzen. Das Werk diente nicht der Absicht, die in der bisherigen Literatur vorhandenen Widersprüche zu zeigen und an der Wahrheit irre zu machen. Es verfolgte den didaktischen Zweck, von den Widersprüchen aus zur sicheren Wahrheit fortzuleiten. Es war wie geschaffen, um durch seine Methode von dem sklavischen Festhalten

einmal ausgesprochener autoritativer Meinungen zu befreien und die Selbständigkeit und Mündigkeit des Urteils zu fördern. Die Folgezeit hatte dem Verfahren Abälards nur wenig hinzuzufügen, nämlich die tatsächliche Lösung der Widersprüche und etwa noch eine Erklärung über die Ursachen ihres Aufkommens und die Art ihrer Tragweite, um die fertige Lehrmethode der Scholastik zu besitzen.

Mancherlei Umstände haben dazu beigetragen, Abälard in direktem Gegensatze zu Anselm erscheinen zu lassen inbezug auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube. Jener verfechte den Grundsatz: Credo, ut intelligam, dieser: Intelligo, ut credam. Die Aussprache ähnlicher Gedanken, die enge Verknüpfung heidnischer Lehren mit christlichen Glaubensdogmen, die beständige Reibung mit den konservativen und streng kirchlichen Theologen, die tatsächlichen Konflikte mit der kirchlichen Lehrautorität, all das zeigte ihn im Lichte des ausgesprochenen Rationalisten. Allein tatsächlich wendet sich Abälard gegen den Rationalismus, so gegen den eines Roszelin, fast in der gleichen Weise wie Anselm. Seine dogmatischen Irrtümer sind aber nicht der folgerichtige Ausdruck eines grundsätzlichen Rationalismus, sondern Verirrungen eines spekulierenden Theologen in einzelnen Glaubenslehren. Wie Anselm wollte auch Abälard, soweit als möglich, zu einem Verständnis des Glaubensinhalts vordringen, er wollte ihn quodammodo rationabiliter erklären. Daß ein Beweis im strengen Sinne auf diesem Gebiete nicht möglich sei, dessen blieb er sich aber bewußt. Nahe genug stand er dem Rationalismus immerhin, wenn er unter anderem die Erkenntnis des trinitarischen Verhältnisses Gottes ungefähr auf die gleiche Stufe stellte, wie die Erkenntnis des Daseins und der Einheit Gottes, ja wenn er auch heidnischen Philosophen ein Wissen vom dreieinen Gott beimaß. Indes befand er sich hierin unter dem Einflusse

altererbter Anschauungen und einer noch immer obschwebenden Unklarheit über das Gebiet der Vernunft und des Glaubens. Einzelnen heidnischen Philosophen konnte er deshalb eine Erkenntnis von Offenbarungswahrheiten beimessen, weil er sie unter dem Einflusse göttlicher Erleuchtung dachte.

Das aber bildet das Neue in seinem Verhältnisse zu den heidnischen Weisen, wodurch er sich strenge von den einseitigen Theologen des 11. Jahrhunderts, den Antidialektikern und Antihumanisten, ja selbst noch einem Anselmus unterscheidet, daß er die Weisheit dieser „prophetantes philosophi" hochachtet, daß er ihren Lehren und ihrem Leben lebhafte Sympathie entgegenbringt. Er erfüllt hierin geradezu eine providentielle Aufgabe. Denn wie hätte die alsbald bekannt werdende arabische Literatur Interesse und Eingang finden, wie die aristotelische Renaissance an der Wende des Jahrhunderts eintreten können, wenn nicht rechtzeitig die Scheu vor aller heidnischen Literatur und Wissenschaft überwunden worden wäre?

Von der Schule Roszelins her war Abälard von Jugend an auf zwei bedeutende Probleme hingewiesen worden, ein dialektisches und theologisches, das von den Universalien und das von der Trinität Gottes. Dem letzteren war seine erste theologische Schrift De unitate et trinitate divina gewidmet. Im Gegensatze zum Roszelinschen Tritheismus war Abälard zeitlebens von dem Einheitsgedanken inbezug auf Gott in einer Weise erfüllt, daß er der Trinität nicht gerecht geworden ist. Von dem Begriffe des höchsten, vollkommensten Gutes ausgehend, denkt er als notwendig in ihm enthalten eine Macht, die alles vermag, was sie will; eine Weisheit, die alles umfaßt, der nichts entgeht; eine Liebe, die alles aufs beste bewirken und ordnen will. So, meint er, habe bereits Plato das göttliche Wesen aufgefaßt, wenn er vom Guten, vom Nus (= Geist)

und den Ideen und der Weltseele sprach. So schwächt Abälard den Glauben an die Dreipersönlichkeit Gottes im modalistischen Sinne ab. Die drei Personen bedeuten nur drei Attribute der einen Gottheit.

Es wäre, um hier gleich eine weitere anstößige Doktrin Abälards zu erwähnen, von dem Begriffe der Allmacht aus, den er dem Vater beilegt, nahe gelegen, auf einen absoluten Indeterminismus Gottes rücksichtlich des Außergöttlichen zu schließen. So hatte Petrus Damiani im vorausgehenden Jahrhundert Gott die Macht zugeschrieben, Geschehenes ungeschehen zu machen. Indem Abälard den allgemeineren Begriff der vollkommenen Güte zum Ausgangspunkte nimmt und Allmacht, Wille und Erkenntnis Gottes zumal in Betracht zieht, langt er im Gegenteile beim Determinismus an. Gott könne nichts anderes und Besseres tun, als er vollbringe, und er könne nichts von dem, was er tut, unterlassen.

Glücklicher war Abälard auf seinem eigentlichen Boden, dem der Dialektik. Die Universalienfrage entschied er in einer Weise, daß er zwischen den verfehlten Extremen die richtige Mitte einhielt. Als unsinnig erscheint ihm die Auffassung seines ersten Lehrers Roszelin, der alle abstraktive Denktätigkeit verkannt und das Festhalten von Arten wie die Unterscheidung von Teilen an einem Ganzen nur auf Rechnung des sprachlichen Ausdrucks, der voces, gesetzt hatte. Nicht minder lehnt er aber auch jene Ansicht ab, nach welcher das Allgemeine als solches real wäre. Dinge werden nicht prädiziert. Dagegen findet er das Allgemeine tatsächlich vor im Urteil, in der Rede (sermo). Es ist das, was von mehreren ausgesagt wird. Hiermit ist die Existenz allgemeiner Begriffe als eigentümlicher Erkenntnisformen und ihre objektive Geltung deutlich anerkannt.

Auffällig wenig geht Abälard auf psychologische Fragen ein. Die Gottebenbildlichkeit der Seele deutet er augustinisch

noch auf die Trinität. Von der Willensfreiheit sagt er richtiger als Anselm, sie sei überall da vorhanden, wo jemand, was er mit Vernunft beschlossen, mit Willen und ohne Zwang ausführen könne. Dagegen behandelt Abälard nun ein Thema, das sonst häufig mit psychologischen Traktaten verbunden wurde, für sich, indem er in seinem Werke Scito te ipsum in prinzipieller Weise seine Ansichten über Tugenden und Laster entwickelt. Hier ist vielleicht die Kluft, welche ihn von den konservativen Theologen der unmittelbaren Vergangenheit scheidet, am allertiefsten. Von den sittlichen Vorschriften des Evangeliums meint er, sie bedeuten, recht betrachtet, nichts anderes als eine Wiederherstellung des Naturgesetzes, dem bereits die Philosophen gefolgt seien. Dabei bringt er nun aber den Bestand einer objektiven Sittennorm selbst ins Schwanken. Denn die Handlungen als solche seien sittlich indifferent. In der Gesinnung allein liege der Maßstab für gut und böse. So verbindet er mit seinen rationalistischen Anwandlungen in der theologischen Spekulation einen weitgehenden Subjektivismus auf sittlichem Gebiete.

Auf der Synode zu Sens im Jahre 1140 oder 1141 — die Datierung bleibt immer noch unsicher — wurden 18 Kapitel formuliert, welche die Abweichungen Abälards von der christlichen Lehre bezeichneten. In Abälard und dem h. Bernhard standen sich damals zwei Männer gegenüber, wie sie nicht jedes Jahrhundert auf den Plan stellt. Der energische geistige Freiheitsdrang der Zeit, das Streben nach Neuem, nach Fortschritt und der verkörperte Konservatismus, das leibhaftige Gesetz Christi und der Kirche berührten sich gleichsam in ihnen. Es war gut für eine ruhige und konstante Entwicklung des geistigen Lebens in jener hochangeregten Zeit, daß dem freiheitlichen Denken ein objektives Maß vorgehalten wurde. Abälard ging als ein körperlich und geistig Gebrochener von dannen und

ſtarb, durch Peter den Ehrwürdigen mit der Kirche ausgeſöhnt. Aber das viele Gute, das dieſe leidenſchaftliche Natur in Sturm und Drang geſchaffen, überlebte ihn und trug in ruhiger Entfaltung ſeine Früchte.

Es iſt bereits hervorgehoben worden, wie nachhaltig Abälard die ſcholaſtiſche Lehrmethode beeinflußte. Auch durch den Inhalt ſeiner Schriften gelang es ihm, Schule zu bilden. H. Denifle nennt vier große Sentenzenwerke, welche ſich an ſeine Hauptſchrift Theologia (Introductio ad Theologiam) enge anlehnen, darunter die Sentenzen des Rolandus Bandinellus (Alexander III.) und des Magiſters Omnebene. Ein Schüler Abälards war neben vielen anderen auch Petrus Lombardus († 1164), deſſen Quattuor libri sententiarum, entſtanden 1146—1150, zum populärſten Buche wurde, welches das 12. Jahrhundert hervorbrachte. Für die Geſchichte der Philoſophie iſt es indes von geringer Bedeutung. Denn der Sentenzenmeiſter war hauptſächlich Eklektiker. Als ſolcher bevorzugte er die auguſtiniſch-anſelmiſche Tradition. In der Erkenntnistheorie ſteht er zwar auf der Seite der Realiſten, gibt aber ſeinen Anſchauungen ein ſo wenig charakteriſtiſches Gepräge, daß ihn unter den ſpäteren Kommentatoren auch die Nominaliſten wie ein Durandus für ſich in Anſpruch genommen haben. Von ſeinen unmittelbaren Vorgängern in der Redaktion eines theologiſchen Geſamtſyſtemes verdankt er nach Hugo von St. Viktor das meiſte Peter Abälard. Ihm gegenüber bekundet er mehr kritiſches Geſchick als gegen die ſtreng konſervativen Theologen. So übernimmt er den Gedanken des Petrus Damiani, daß Gott Geſchehenes ungeſchehen machen könne, und die anſelmiſche Willensdefinition. Dagegen lehnt er den Optimismus Abälards und ſeinen ethiſchen Subjektivismus ab.

Nach der Mitte des 12. Jahrhunderts entſtand noch eine Reihe von Sentenzenwerken, deren Verfaſſer ſich bald

mehr an Petrus Lombardus halten, wie Petrus von Poitiers und der Magiſter Bandinus, bald mehr an Hugo von St. Viktor, wie Robert von Melun († 1187).

3. Die Platoniker und die Schule von Chartres.

Der Platonismus des Mittelalters entfaltete im 12. Jahrhundert, ſoweit es auf Grund der geringen platoniſchen Literaturreſte, die jene Zeit kannte, möglich war, noch ſeine ganze Lebenskraft, ehe er für ein paar Jahrhunderte die bisher innegehabte Vorherrſchaft an die peripatetiſche Richtung abtrat. Seine Pflegeſtätten hatte er in Tours und namentlich in der Schule von Chartres. Hier überwog der Betrieb der freien Künſte das theologiſche Studium. Die Weltgeiſtlichen, welche jenem Betriebe vorſtanden, ſind von einem humaniſtiſchen Geiſte angehaucht, der das chriſtliche Gepräge ihrer Schriften zuweilen verdunkelt und verwiſcht. Mit dem humaniſtiſchen Zuge verbindet ſich bei ihnen ein auffallend lebhaftes Intereſſe für die Naturbetrachtung.

An der Spitze dieſer Richtung ſteht Adelard von Bath. Ein geborner Engländer, hatte er zu Tours und Laon ſeine Studien gemacht. Eine ſiebenjährige Wanderſchaft führte den Wiſſensdurſtigen nach Griechenland und Kleinaſien, vielleicht auch nach Arabien und Ägypten. Als erſter abendländiſcher Scholaſtiker hat er ſich mit der arabiſchen Literatur befaßt. Er ſelbſt ſchrieb zwiſchen den Jahren 1105—1116 De eodem et diverso. Die Schrift bedeutet das Morgenrot im chriſtlichen Humanismus des 12. Jahrhunderts. Gleich in den erſten Sätzen des Widmungsſchreibens iſt dem Übergewichte des Wiſſens der Alten vor jenem der Gegenwart das Wort geredet und der Abſicht Ausdruck gegeben, nicht ganz hinter ihnen zurückbleiben zu wollen. Der Titel der Schrift weiſt auf die platoniſchen

Prinzipien des Geiſtigen und des Körperlichen (ταυτότης — ἑτερότης) hin. Philoſophie und Philokosmie als Repräſentantinnen des Reiches des Geiſtes und der ſinnenfälligen Welt liegen miteinander im Streit, der mit dem Siege der erſteren endet. Als „erſten Philoſophen" und „Philoſophen" ſchlechthin preiſt Adelard Plato, läßt aber auch Ariſtoteles Recht widerfahren. Denn für ihn gewinnt bereits die Naturbetrachtung Wert. „Demgemäß betont er, daß empiriſche Forſchung und Spekulation in gewiſſem Sinne gleichberechtigte und ſich gegenſeitig ergänzende Erkenntnismethoden ſeien, die man nicht vorgefaßt beurteilen dürfe, ſondern recht verſtehen müſſe." Dabei gründet ſich ſeine eigene Empirie „nicht lediglich auf den Boden der ſchriftlichen Autorität, ſondern auf eine für ſeine Zeit immerhin ziemlich ausgedehnte, nicht ganz gewöhnliche Welt- und Naturbetrachtung". In ſeinen Quaestiones naturales liegt der erſte Verſuch einer Naturphiloſophie des Mittelalters an. Adelard verbindet den Schöpfungstheismus mit der demokritiſchen Atomenlehre. Seine vermittelnde Stellung zwiſchen Plato und Ariſtoteles tritt auch in der von ihm vielleicht zuerſt formulierten, jedenfalls zuerſt erwähnten Indifferenzlehre hervor, wonach das Einzelne zugleich allgemein iſt, ſofern das Allgemeine in den Einzeldingen als ein Gleichartiges, Unterſchiedsloſes ſich erweiſe.

An der Schule von Chartres ſtanden in der erſten Hälfte des 12. Jahrhunderts im höchſten Anſehen die beiden bretoniſchen Brüder Bernhard und Thierry von Chartres. Erſterer leitete die Schule 1114—1119 und ſtarb vor 1130 als Kanzler. Sein Bruder folgte ihm im Lehramt 1121, übte es aber von 1140 in Paris aus. Er ſtarb zwiſchen 1148 und 1155, nachdem er ebenfalls Kanzler von Chartres, ſowie Archidiakon von Dreux geworden war. Beider Schriften ſind faſt nur bruchſtückweiſe überliefert.

Bernhard ſchrieb eine Erklärung des Porphyrius, Thierry De sex dierum operibus und Heptateuchon, d. i. ein Lehrbuch der ſieben freien Künſte, in dem außer zahlreichen anderen Schriften zuerſt die bis dahin in Frankreich unbekannten Teile des ariſtoteliſchen Organons berückſichtigt ſind. Die Brüder begegnen ſich in der Abſicht, die platoniſche Lehre und den bibliſchen Schöpfungsbericht in Einklang zu bringen. Die platoniſche Ideenlehre nimmt hierbei eine eigenartige Geſtalt an, indem Bernhard die Ideen zwar als ewig, aber doch nicht gleichewig wie Gott denkt, zwar als der Materie innewohnend, nämlich nur als Kopien der göttlichen Gedanken („formae nativae“) und doch einen gewiſſen Kontakt mit dem göttlichen Weſen ſelbſt vermittelnd. Thierry verbindet mit jenem Einigungsverſuch ariſtoteliſche Gedanken, wie die Vierzahl des Urſächlichen, und neupythagoreiſche Zahlenſpekulationen. Die göttlichen Perſonen erſcheinen ihm der Reihe nach als causa efficiens, formalis und finalis gegenüber dem Stoffe als der causa materialis. Die causa finalis, d. i. der heilige Geiſt und zugleich die Weltſeele, verbindet die Form mit der Materie. Durch Zahlenſpekulation ſucht er das trinitariſche Verhältnis in Gott und die Verbindung der vergänglichen Dinge mit Gott zu erweiſen. Gott iſt nämlich die Einheit als Vater, der Sohn die Gleichheit mit jener Einheit und der heilige Geiſt die Verbindung von Einheit und Gleichheit. Die irdiſchen Dinge ſchließen ein Andersſein und die Veränderlichkeit in ſich. Nur ſo lange ſie die Einheit bewahren, ſind ſie. Durch ſie nehmen ſie am göttlichen Einen und Ewigen teil. Sie iſt für ſie Form des Seins, durch Teilung vergehen ſie. — Bei Thierry artet die rein äußerliche Verbindung fremdartiger Gedankenelemente in ein willkürliches Spiel mit Begriffen aus.

Aus Bernhards von Chartres Schule ging hervor Wilhelm von Conches, der ſpäter in Paris lehrte, wo

er um 1154 ſtarb. Außer einigen Kommentaren zum platoniſchen Timäus, zu Boetius' Consolatio und zu Priszian verfaßte er ein großenteils naturwiſſenſchaftliches Werk Philosophia, deſſen Hauptgedanken in dem Dialog Dragmaticon wiederkehren, ferner die Schrift Moralium dogma philosophorum. Unter Philoſophie verſteht er nicht ein Wiſſen, das zunächſt mit der Dialektik zuſammenhängt, ſondern die Quadrivialfächer und die Theologie. Wie Abelard von Bath zeigt er für die erſteren ein großes Intereſſe. Mit ſeinen platoniſchen Anſchauungen verbindet er wie jener die Atomtheorie, welche er aus dem durch Konſtantinus Afrikanus überſetzten Galenus kennt. In der Auffaſſung der Trinität ſtimmt er mit Abälard überein.

Der humaniſtiſche Geiſt dieſer Platoniker ſpricht ſich wohl am deutlichſten aus in der von Bernhardus Silveſtris dem Thierry von Chartres zwiſchen 1145—1153 gewidmeten Schrift De mundi universitate. Sie erzählt in allegoriſierender Weiſe und in bald poetiſcher, bald proſaiſcher, überaus ſchwülſtiger Sprache den Urſprung des Megakosmus und Mikrokosmus.

Unter den ehemaligen Lehrern von Chartres genoß lange Zeit großes Anſehen Gilbertus Porretanus, geboren um 1076 zu Poitiers, geſtorben als Biſchof daſelbſt 1154. Er war Bernhard von Chartres im Kanzleramt nachgefolgt und hatte ſpäter ſeine Lehrtätigkeit in Paris und als Biſchof ſeiner Vaterſtadt fortgeſetzt. Von ſeinen Schriften ſind hier zu nennen ſeine Kommentare zu den theologiſchen Werken des Boetius und der lange ſtudierte Liber sex principiorum. Daß er einen Kommentar zum Liber de causis verfaßt habe, iſt wohl mehr als fraglich. Gilbert iſt Realiſt und bringt dieſe ſeine Stellung namentlich in der Gotteslehre zur Geltung durch die Behauptung eines realen Unterſchiedes zwiſchen Gottheit und Gott,

zwiſchen der Natur und den drei Perſonen in Gott, weswegen er ſich zu Reims 1148 zu verantworten hatte. Sonſt neigt er mehr zum Konzeptualismus. Das Allgemeine iſt als ſolches nicht real, ſondern nur in den Begriffen vorhanden. Die objektive Grundlage der Allgemeinheit bildet die Ähnlichkeit der Dinge.

Als Schüler Gilberts bekundet der Hiſtoriker und bayeriſche Biſchof Otto von Freiſing († 1158) lebhaftes Intereſſe für die wiſſenſchaftlichen Regungen ſeiner Tage, beſonders für die jetzt erſt bekannt werdenden Teile des ariſtoteliſchen Organons, die dialektiſchen Fragen und die erfolgreiche Arbeit ſeiner Zeitgenoſſen an der Feſtſtellung und Läuterung des ontologiſchen Begriffsſchatzes der Theologen.

4. Die Myſtiker.

Der Geiſt jener exkluſiven Theologen des 11. Jahrhunderts, die ſich gegen die freien Künſte und die weltliche Literatur wie beſonders auch gegen den Gebrauch der Dialektik innerhalb der Theologie ablehnend verhalten hatten, lebte im 12. Jahrhundert namentlich in den zwei Inſtitutionen der Auguſtinerchorherren und der Ziſterzienſer fort. Beide ſtrebten Reformen des kirchlichen Lebens an, jene innerhalb des Seelſorgeklerus, den ſie zu einem gemeinſamen Leben unter einer Art Ordensregel („regulierte" Chorherren) zu vereinigen ſuchten, dieſe durch die Verjüngung und Erneuerung des alten benediktiniſch-monaſtiſchen Ideals. Als Hauptrepräſentanten dieſer Richtung reichen ſich Hugo von St. Viktor und der h. Bernhard in Geiſtesverwandtſchaft und perſönlicher Freundſchaft die Hand. Auf der Seite der regulierten Chorherren hatte dieſe altkonſervative Richtung ihren mächtigſten Stützpunkt in der Kongregation von St. Viktor,

welche durch Wilhelm von Champeaux, den bekannten Realiſten, als er ſich vor dem überlegenen Dialektiker Abälard von der Welt zurückzog, gegründet wurde. Wilhelm ſelbſt ſoll tatſächlich einen jener alten exkluſiven Theologen, nämlich Manegold von Lautenbach, der ſeine Laufbahn ebenfalls als Auguſtinerchorherr beſchloß, zum Lehrer gehabt haben.

Ihr großes Anſehen verdankt die Viktorinerſchule dem Zwiegeſtirn Hugo und Richard von St. Viktor.

Hugo, ein ſächſiſcher Grafenſohn, geboren um 1097, war im Kloſter Hamersleben erzogen und gebildet worden. Zu St. Viktor widmete er ſich ganz dem Lehrberufe und einer reichen und in den weiteſten Kreiſen hochgeſchätzten literariſchen Tätigkeit. Er ſtarb 1141. Seine Hauptwerke nehmen entwicklungsgeſchichtlich eine ſehr bemerkenswerte Stellung ein. Denn die Richtung auf das Enzyklopädiſch-Syſtematiſche bricht bei ihm nach kaum nennenswerten anderweitigen Verſuchen mit urſprünglicher Macht hervor. So entſtand ſein Didascalicon, eine Theorie der freien Künſte als Propädeutik für das theologiſche Studium. Letzteres faßte er ebenfalls ſyſtematiſch zuſammen in einer Summa Sententiarum und in ſeinem bedeutendſten Werk De sacramentis (= über die Geheimniſſe) Christianae fidei. Außerdem ſchrieb er De contemplatione et ejus speciebus, Kommentare zur heiligen Schrift und zum Pſeudo-Areopagiten uſf.

Wie ſchon die Abfaſſung des Didascalicon bekundet, war Hugo eine Abſchließung gegen die natürlichen Wiſſenſchaftsgebiete nicht zu eigen. Auch der antihumaniſtiſche Zug mancher Myſtiker blieb ihm fremd. Er bewundert die Denkmäler des Geiſtes und des Fleißes der Alten und erkennt ihre grundlegenden Leiſtungen namentlich auf phyſiſchem Gebiete an. Die Spekulation in der Theologie war ihm ſo vertraut wie einem Anſelmus. Aber er

kennt nicht die gleich strenge Dialektik und das Streben nach streng logischer Präzision. Seine Geistesart gipfelt in der Mystik mit ihrer Gemütswärme und ihrer zuweilen an die Poesie erinnernden Freiheit. Indes spielt die letztere lediglich in Form und Darstellung. Sonst weiß er sich gebunden durch die Autorität, „weil die Autorität immer von dem Gehorsamen und Demütigen geachtet wird, während das Vernünfteln zuweilen ein Zeichen der Anmaßung ist".

Dem Begriff der Philosophie gibt er eine so weite Ausdehnung, daß sie alles umspannt, was der Mensch durch Glaube und eigene Einsicht erkennt. Sie ist ihm zuhöchst Liebe zur göttlichen Weisheit, Freundschaft mit der Gottheit selbst. Die Existenz Gottes erscheint ihm durch das natürliche Denken gesichert. Er führt ungefähr drei Gottesbeweise. Gott muß existieren als der Schöpfer der Menschenseele, die nicht immer ist und sich auch nicht aus der Materie entwickeln kann. Er muß sein mit Rücksicht auf die Veränderlichkeit der Dinge. Denn es kann nicht alles geworden und geschaffen sein. Es muß ein unbedingter Welturheber bestehen. Auf ihn weist auch die Zielstrebigkeit und Ordnung in der Welt. Das Wesen Gottes sieht er in der höchsten allseitigen Vollkommenheit. Von der Trinität spricht er in einer Weise und in Wendungen, die an Abälard erinnern, dessen anstößige Anschauungen ja erst im Todesjahre Hugos eine Verurteilung erfuhren. Dagegen durchschaut er mit Scharfsinn das Wesen des Abälardschen Optimismus und weist ihn mit dialektischer Gewandtheit zurück.

Die ganze Schöpfung ist nach Hugo für den Menschen da, der Mensch selbst aber ist zum Dienste Gottes bestimmt. So wird er von zwei Seiten von einem Gute umgeben, von unten her von den Geschöpfen, die er notwendig hat (bonum necessitatis) und von oben her von Gott, der seine Glückseligkeit ausmacht (bonum felicitatis).

Die menſchliche Seele, von deren verſchiedenen Funktionen Hugo ein ſehr anſchauliches und detailliertes Bild entwirft, entſteht, wie ſchon bemerkt, durch Schöpfung. Sie macht für ſich ſchon den Menſchen, die eigentliche menſchliche Perſönlichkeit aus. Der Leib wird zu ihr, als dem Prinzip der Einheit und Perſönlichkeit, hinzugefügt (apponitur).

Auf drei Stufen erhebt ſich der Menſch zu der höchſten ihm möglichen Erkenntnis, durch die Vorſtellung (cogitatio), welche den Geiſt durch die Bilder der Dinge gleichſam flüchtig ſtreift; durch das Nachdenken (meditatio), welches bei den Vorſtellungen verweilt und auf den tieferen und verborgenen Inhalt dringt; endlich durch die Beſchauung (contemplatio), den freien, umfaſſenden und reinen Geiſtesblick, der zwar anfänglich noch bei dem Geſchöpflichen verweilt, aber ſchließlich in Gott zur Ruhe kommt, in welchem ſich ihm der tiefſte Sinn der Welt erſchließt.

In der Vielſeitigkeit des Intereſſes wird Hugo von keinem anderen Viktoriner erreicht. Bereits ſein Schüler und Nachfolger im Lehramte, Richard von St. Viktor, ein Schotte von Geburt, der nach ſchlimmen Kriſen ſeines Kloſters 1173 ſtarb, ſchränkte ſich auf das rein theologiſche Gebiet ein, auf dem er allerdings mit Auszeichnung ſchriftſtelleriſch (De Trinitate in ſechs Büchern) tätig war. Auch er unterſucht das Erkenntnisleben mit beſonderer Rückſicht auf die Kontemplation. Die drei Stufen cogitatio, meditatio, contemplatio hält er wie Hugo auseinander und weiſt die erſte der Einbildungskraft, die zweite der Vernunft, die dritte der Intelligenz zu. Bei der Beſchauung kann ſich der Geiſt in den Zuſtänden der Erweiterung (dilatatio), der intenſiven und extenſiven Steigerung der Erkenntnis innerhalb ihrer natürlichen Grenzen, der Erhebung (elevatio) über ſeine natürliche Erkenntniskraft und ihre natürlichen Objekte und der Ekſtaſe (alienatio)

befinden. Wenn er nun aber weitere sechs Arten oder Stufen innerhalb der Beschauung auseinanderhalten will, scheint er mehr seinen subjektiven und erbaulichen Eingebungen zu folgen, als einen objektiven und kontrollierbaren Maßstab der Erkenntnis anzulegen.

Bei Walter von St. Viktor steigerte sich der einseitig theologische Standpunkt zur leidenschaftlichen Ablehnung alles gesetzmäßigen Vernunftgebrauchs und aller Dialektik innerhalb der Theologie. Die Dialektik ist diesem „schwächsten Denker unter den Schriftstellern aus St. Viktor im 12. Jahrhundert" (H. Denifle) eine Kunst, die vom Teufel kommt. Und so verkennt er den großen Aufschwung der theologischen Wissenschaft seiner Zeit und schreibt um 1180 vier Bücher Contra quattuor Labirinthos Franciae. Als diese vier Labyrinthe denkt er Abälard, Gilbert von Porrée, Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers. Die nämliche Stimmung gegen den natürlichen Wissenschaftsbetrieb verrät um die Wende des Jahrhunderts Absalon von Springiersbach, welcher mit dem gleichnamigen Abte von St. Viktor (1198—1203) identisch sein soll.

Noch ist zu bemerken, daß durch den Abt Thomas von Vercelli, einen ehemaligen Viktoriner, der Mystizismus der Chorherren von St. Viktor in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts auf die ersten Minoriten, namentlich den h. Antonius von Padua, wirkte.

Mit dem Begründer von St. Viktor, Wilhelm von Champeaux, und noch mehr mit dessen hervorragendstem Geiste, Hugo von St. Viktor, war durch enge Freundschaft verbunden der h. Bernhard von Clairvaux. Im Jahre 1091 zu Fontaines geboren, war er bei den Kanonikern zu Chatillon in den Trivialfächern unterrichtet worden. Mit dreiundzwanzig Jahren trat er zu Citeaux ein und wurde bereits drei Jahre später Abt von Clairvaux. Die Tätigkeit, welche er als solcher in sozialer, politischer, reli-

giöſer Beziehung entfaltete, grenzt an das Unglaubliche. Aufgezehrt durch Arbeit und ein Übermaß von Aszeſe ſtarb er zu Clairvaux im Jahre 1153. Außer zahlreichen Briefen und Sermonen ſchrieb er aszetiſche Traktate, wie De gradibus humilitatis et superbiae, De diligendo Deo; pſychologiſche Anſchauungen entwickelt er unter anderem in De gratia et libero arbitrio. Der h. Bernhard hat etwas von der Art des Antidialektikers Petrus Damiani an ſich. Er gehört zu jenen energievollen Männern, denen bei aller geiſtigen Befähigung Theorie und Spekulation für ſich wenig gelten und nur Mittel zum Zwecke ſind, denen alles iſt die Tat und das Leben. Bei ſolchen intuitiven Seelen ringt ſich der Geiſt nicht mühſam vom Dunkel zum Licht empor, er empfängt vielmehr ſein Licht von der Flamme des begeiſterten Willens, von der Glut der Liebe. Eine philoſophiegeſchichtliche Betrachtungsweiſe darf ſich aus ſeinen Schriften keine große Ausbeute verſprechen. Sie ergibt ſich hauptſächlich für das pſychologiſche Gebiet, insbeſondere für die Willenstheorie; denn ſeine Myſtik neigt ſich ſeiner ganzen Veranlagung nach auf die ethiſche Seite.

Über die Vereinigung von Leib und Seele denkt der h. Bernhard richtiger als ſein Freund Hugo von St. Viktor. Sie iſt für ihn eine urſprünglich gewollte und natürliche Einigung (unio nativa), nicht eine mehr oder minder äußerliche oder zufällige. Ja, er, dem das leibliche Leben ſo wenig wert zu ſein ſcheint, hält dieſe Verbindung auffälligerweiſe für ſo weſentlich, daß er glaubt, ſo lange die Seele nach dem Tode nicht wieder mit dem Leibe verbunden ſei, werde ſie von einer Art Heimweh nach ihm hingehalten und könne ſich erſt dann ganz an Gott hingeben und in ihn verlieren, wenn jene Verbindung wieder hergeſtellt ſei, — eine Anſchauung, die bei ſtrengen Theologen Anſtoß erregte.

Während der Mensch mit den Tieren die Triebe und das sinnliche Begehren teilt, unterscheidet er sich von ihnen durch den freien Willen. Die Grundlage der menschlichen Freiheit macht aus die Unabhängigkeit von äußerer und innerer Nötigung (libertas a necessitate). Die Wahlfreiheit zwischen gut und böse gehört nicht zum Wesen des freien Willens, da sie ja auch bei Gott und den Seligen nicht, beziehungsweise nicht mehr vorhanden ist. Durch die tatsächliche Sünde verlor der Mensch die Freiheit von der Sünde (libertas a peccato) und wurde zum Sklaven der Sünde in dem Sinne, daß er sich weder selbst aus diesem Zustande erheben noch die Sünde fortan gänzlich meiden kann. Mit der Sündefreiheit ging dem Menschen auch die Freiheit vom Elende (libertas a miseria) zu Verlust und nur selten und für einzelne flüchtige Momente erhebt sich der in der Gnade Lebende über das Elend dieses irdischen Daseins, dann nämlich, wenn sich seine Liebe zur Ekstase, zum unmittelbaren Anblick der göttlichen Herrlichkeit, emporschwingt. Was aber hienieden nur einige flüchtige Augenblicke währt, wird im seligen Jenseits dauernder Zustand sein. Denn wie der Wassertropfen im Wein zergeht, wie Eisen in der Glut gleichsam selbst Feuer wird, wie die Luft im Sonnenlichte selbst Licht zu werden scheint, so wird das Menschenwesen, wenn Gott einst alles in allem ist, gleichsam ganz in Gott zerfließen und übergehen. Dieses Erfülltsein von Gott ist die Vergöttlichung (Sic affici est deificari). Doch setzt er mit Bedacht hinzu: Die Substanz des Menschen wird in diesem Zustande fortdauern, aber in anderer Form, anderer Herrlichkeit, anderer Macht.

Der mystischen Richtung Bernhards folgte im allgemeinen der Zisterzienserorden, dessen Mitglieder wissenschaftlich nur wenig hervortraten. Wie St. Bernhard dachte auch sein Freund Wilhelm von St. Thierry, der sich

in ſeinen letzten Lebensjahren dem Ziſterzienſerorden anſchloß, und der Freund des letzteren, der Benediktiner Rupert von Deutz († 1135). Von den Auguſtinerchorherren Deutſchlands darf wohl auch Gerhoh von Reichersberg († 1169) hierher gerechnet werden.

5. Johannes Saresberienſis und Alanus ab Inſulis.

Dieſe beiden Männer verbinden verwandtſchaftliche Beziehungen inſofern, als die beiden großen Gegenſätze des 11. Jahrhunderts nach einer langen Periode der Gärung im 12. Jahrhundert bei ihnen zur Klärung gelangen. Sie haben die humaniſtiſch-philoſophiſche Bildung und Glauben und kirchliche Geſinnung zum Frieden geeinigt. Bei ihnen herrſcht bereits jene einheitliche gläubige und wiſſenſchaftliche Stimmung, welche das geiſtige Leben des 13. Jahrhunderts ermöglicht. Auch darin bereiten ſie die kommende Zeit vor, daß in ihren philoſophiſchen Anſchauungen peripatetiſche Lehren ſtark hervortreten. Johannes von Salisbury iſt dabei mehr „ein geiſtiger Ausdruck ſeines Zeitalters“ als erfahrener Weltmann, dem die großen Zeitprobleme wichtiger erſcheinen als die Schulfragen, und als chriſtlicher Humaniſt. Alanus ab Inſulis führt ſeiner ausgedehnteren wiſſenſchaftlichen Intereſſen wegen den Ehrentitel „Doctor universalis“. Der Schwerpunkt ſeines literariſchen Schaffens liegt auf der theologiſch-apologetiſchen Seite.

Johannes (Parvus), zwiſchen 1110 und 1120 zu Salisbury geboren, hatte ſich bei den angeſehenſten Gelehrten Frankreichs, wie Abälard, Robert von Melun, Wilhelm von Conches, Gilbertus Porretanus u. a. eine vielſeitige Bildung angeeignet. Den Primaten Englands, Theobald und Thomas Becket, ſtand er als Sekretär und Berater nahe. Auch war er mit den Päpſten Eugen III. und

Hadrian IV. befreundet. 1160 konnte er von sich sagen, daß er den Kamm der Alpen zehnmal überstiegen habe. Bei Heinrich II. von England in Ungnade gefallen, lebte er 1163—1170 in Frankreich im Exil. Die letzten vier Jahre seines Lebens hatte er den Bischofsstuhl von Chartres inne. Er starb 1180.

Von seinen beiden Hauptschriften: Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum und Metalogicus will die letztere eine Schutzschrift für die Logik sein, erstere eine Darstellung der Fehler und Vorzüge der im öffentlichen Leben stehenden Personen.

Das oberste Ziel der Philosophie ist für Johannes von Salisbury die Liebe zu Gott. Den Weg zu ihr bereitet die Wahrheit, deren Erkenntnis von göttlicher Erleuchtung abhängt. Wer daher den Weg der Wahrheit beschreiten will, muß zuerst in Demut an der Pforte der Gnade pochen. Für alles wissenschaftliche Streben bildet die Grammatik, welche die in der Sprache niedergelegte natürliche Geistesarbeit zum Bewußtsein bringt, den Ausgangspunkt, gleichsam die erste Nährmutter. Ihr schließt sich die Logik an, welche Plato in Dialektik und Rhetorik scheide, die Peripatetiker aber in die demonstrative Wissenschafts- und Wahrscheinlichkeitslehre sowie in die Sophistik. Hier zeigt Johannes bereits seine genauere Kenntnis des Aristoteles. Als Aristoteliker erweist er sich in der Darstellung des Erkenntnisprozesses, der mit den Sinnen beginnend auf dem Wege über Gedächtnis und Phantasie durch die Abstraktion sich auf das geistige Gebiet erhebt. Die Ratio erfaßt die Wesensformen der Dinge, während der Intellekt die höchsten natürlich erkennbaren Gründe der Dinge in sich schließt. Ein allzulanges Verweilen bei der Universalienfrage hält er, ohne deshalb prinzipienloser Eklektiker zu sein, für verfehlt. Die Universalien sind nicht von den Dingen gesonderte Formen, auch nicht bloße

Wörter und Namen, sondern Gedankendinge (intelliguntur), die ihren Ausgangspunkt im göttlichen Geiste haben. In sehr verdienstlicher Weise stellt er in seinem Metalogicus die sämtlichen maßgebenden Anschauungen seiner Zeit über die Bedeutung des Allgemeinen zusammen.

Die Beweisbarkeit der Existenz Gottes hält er fest. Ihm erscheint jedoch wichtiger die Notwendigkeit des lebendigen Glaubens an Gott als der Grundlage der Religion zu betonen. Daß die Dreieinigkeit Gottes ein für die Vernunft unergründliches Geheimnis bilde, ist bei ihm bereits mit voller Klarheit erkannt.

Wie Abälard als der erste philosophische Begründer der Ethik im Mittelalter angesehen werden kann, so darf Johannes von Salisbury als Schöpfer eines ungefähren Ganzen politischer Anschauungen gelten. Seinen Grundgedanken über den Staat entnimmt er der pseudoplutarchischen Schrift De institutione principis. Der Staat ist ein durch göttliche Wohltat belebter, nach Vernunft und Gerechtigkeit geregelter Organismus, „dessen Seele die Priesterschaft bildet, dessen Kopf der allein Gott und Gottes irdischen Stellvertretern unterworfene Fürst ist, dessen Herz der Senat, dessen Augen, Ohren und Zunge die Beamten, dessen Hände die Soldaten, dessen Eingeweide, die sich nicht überladen dürfen, die Quästoren und Verwalter, dessen Füße endlich die Bauern sind, denen die Herrschaft des Kopfes um so nötiger ist, als sie, auf der Erde schreitend, leicht einem Hindernis begegnen."

Die politischen Ausführungen des Johannes sind großenteils in des Helinandus von Fremont De bono regimine principis übergegangen. Die Allegorie zwischen dem menschlichen Organismus und der menschlichen Gesellschaft bildete auch nach dem Bekanntwerden der aristotelischen Politik für Jahrhunderte den Leitfaden, an dem die politischen Ideen entwickelt wurden. Schule hat jedoch

Johannes, der weder einem Orden angehörte, noch für die Schule schrieb, nicht gebildet. Seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beruht auf seiner Persönlichkeit, auf seinem ausgedehnten wissenschaftlichen Interesse, auf der umfassenden Kenntnis alter und christlicher Literatur, auf der mit gläubiger Gesinnung harmonisch verbundenen und unbefangenen Geistesfreiheit. Unwillkürlich wendet sich von ihm unser Blick zu der gleichartigen Erscheinung am Ausgang des 12. Jahrhunderts, zum Doctor universalis.

Alanus ab Insulis († 1203) ist der Verfasser zweier Lehrgedichte, die nach dem Muster älterer Schulschriften gestaltet sind, nämlich des moralischen Werks De planctu naturae und der vielgelesenen philosophisch-theologischen Enzyklopädie Anticlaudianus. Außerdem schrieb er mehrere theologische Werke, so Regulae de sacra theologia, Tractatus de fide catholica contra haereticos, Regulae (oder Maximae) theologicae, Ars catholicae fidei usw. In den beiden zuletztgenannten Schriften beobachtet er eine Art mathematisch-deduktiver Methode, die an die Ethik Spinozas erinnert. Den fünf Büchern der Ars cath. fidei, welche einen Inbegriff des katholischen Glaubens vorführen, läßt er einige wenige allgemeine Sätze vorangehen, auf die er im Verlaufe der Schrift fortwährend zurückkommt, um seine Gedanken zu erklären, zu beweisen und einzugewöhnen. Die eigentlichen Glaubenswahrheiten will er indes nicht rationalisieren, sie sollen vielmehr durch das Licht jener allgemeinen Sätze nur an Annehmbarkeit gewinnen. Über das Verhältnis von Wissen und Glauben denkt er so, daß er die Gebiete scheidet, aber einen Widerspruch zwischen ihnen ablehnt. Sie sind diversa, aber nicht adversa. Seine unentwickelte und ärmliche Erkenntnistheorie schwankt zwischen Augustinus und Aristoteles, gibt aber der Ideenlehre eine Wendung, welche den Anschluß an den aristotelischen Standpunkt begünstigt.

Alanus ist jener Magister am Vorabend der großen aristotelischen Renaissance um 1200, an dem am besten die selbständige Leistung der bisherigen Scholastik inbezug auf die Herausarbeitung einer philosophischen Terminologie ermessen werden kann. Diese Leistung ist nicht gering, namentlich wenn in Anschlag gebracht wird, daß sie hauptsächlich das Resultat der letzten hundert Jahre bildet.

Die Begriffe Substanz und Accidens, Natur, Person sind bereits so fixiert, wie sie auch das 13. Jahrhundert gebrauchte. Auch von den Prinzipien des Werdens hatte der Begriff der Materie bereits eine Entwicklung erfahren, die sich mühelos der genaueren aristotelischen Denkweise anpassen ließ. Der Formbegriff allerdings lautete nicht auf ein einheitliches substanzartiges Sein, sondern auf eine Summe von Eigenschaften, entsprechend den Merkmalen, die der Begriff einer Sache in sich schließt. Die von Aristoteles aufgestellten Kategorien des Werdens kennt Alanus. Er demonstriert freilich das Werden hauptsächlich an theologischen Materien. Zu den vier aristotelischen Ursachen fügt er die causa occasionalis und instrumentalis und er formuliert für die Ursächlichkeit Sätze, deren Wert die Folgezeit dadurch anerkannte, daß sie dieselben rezipierte.

In der Kosmologie Alans steht selbstverständlich das Dogma von der Weltschöpfung an der Spitze. Alles ist von Gott, sowohl die Subjekte der Proprietäten als auch die Proprietäten der Subjekte. Die Ausgestaltung der Urmaterie denkt er gemäß dem platonischen Timäus und der Darstellung Bernhards von Chartres. Der göttliche Weltbaumeister bringt Ordnung in den chaotisch wogenden Urstoff, indem er nach Maßgabe seiner Ideen ihm die irdischen Formen, die species der Dinge, einprägt. Er ordnet ferner alles nach zahlenmäßigen Verhältnissen.

Eine eigentliche, adäquate Gotteserkenntnis vermag der Mensch nicht zu erschwingen und zwar deshalb, weil weder die Sinne an Gott hinanreichen, da er unkörperlich ist, noch der Intellekt, da in Gott keine Form ist. So besitzen wir nur eine unvollkommene und uneigentliche Kenntnis von Gott, gewonnen auf dem Wege der Kausalität, der Vergleichung, ratione adjuncti und durch Negation. Mit Pseudo-Dionys hält Alanus den letzten Weg für den besten. Ratione adjuncti schließen wir in anthropomorpher Weise auf gewisse Eigenschaften Gottes, so wenn wir aus seinen tätsächlichen Strafakten auf sein Zürnen schließen. Durch Vergleichung wenden wir verschiedene bildliche Ausdrücke z. B. Licht, Quelle, Aufgang (oriens), Leben auf Gott an. Auf dem Wege der Kausalität erweist Alanus das Dasein Gottes und zwar zeigt er, daß Gott sein müsse sowohl als oberste Ursache, wie als erstes Prinzip der Bewegung: als oberste Ursache (causa suprema), weil nichts sich selbst zusammengesetzt hat und Ursache seiner selbst ist und nun aber die Ursachen keines Dinges ins Unendliche fortgehen. So muß also eine erste und oberste Ursache existieren, die als solche aber zugleich die einzige Welturſache ist, wie er dem Dualismus der Katharer gegenüber betont.

Der Beweis aus der Bewegung stimmt im Grundgedanken mit dem aristotelischen Argumente überein. Eine völlige Stringenz dieser Gottesbeweise besteht nach Alanus nicht.

Neben diesem geringen Anschlag der Leistungsfähigkeit der Vernunft treffen wir nun aber wieder das Bestreben, welches sich aus dem nachwirkenden Einflusse Augustins erklärt, durch die Vernunft, das Mysterium der Trinität zu erweisen.

Ein Blick von Alanus ab Insulis aus zurück auf die Zeit des ausgehenden elften Jahrhunderts läßt ermessen, welch großen Fortschritt das menschliche Denken innerhalb

eines Jahrhunderts gemacht hatte in der Klärung und Schärfung der Begriffe, in der Erweiterung des geistigen Interessenkreises, in der Bereicherung des Bewußtseinsinhalts, in der Systematisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die große Wandlung, welche sich seit Anselm von Canterbury vollzogen hat, ist schon dadurch gekennzeichnet, daß während Anselms Lehrer Lanfrank sich noch zum Grundsatze des „tegere artem“ bekennt, Alanus eines seiner Werke als „Ars catholicae fidei“ betitelt.

Zweiter Abschnitt.

Hochscholastik.

Die Hochscholastik bildet einen jener seltenen Zeitabschnitte in der Geschichte, die gewöhnlich erst nach langer Vorbereitung eintreten, kurz dauern und in ihrer Art mustergiltige Leistungen zeitigen.

Im Verhältnis zu den vielgestaltigen Bemühungen der unmittelbar vorausgehenden Zeit sieht sich das dreizehnte Jahrhundert im Ganzen vor ein großes Problem gestellt, Stellung zu nehmen zu der peripatetischen Gedankenwelt. Nicht ohne erhebliche Schwankungen neigt es sich auf die Seite des Aristoteles. Diese Entscheidung war nur dadurch möglich, daß eine lange nachhaltende Scheu vor der heidnischen Literatur allmählich einer völligen Unbefangenheit Platz machte. Ein überaus reges Interesse an allen natürlichen Erkenntnissen betätigte sich in einem bisher nicht gekannten Sammeleifer und steigerte sich zu den schüchternen Anfängen selbständigen empirischen Forschens auf dem Gebiete der Naturerkenntnis. Einen Traum alter Zeit, alles Wißbare zu einer Einheit zusammenzufassen, gestattete die damalige Übersichtlichkeit der Literatur wie der Wissensgebiete einer annähernden Verwirklichung entgegenzuführen. Ein Beweis dafür sind die großen enzyklopädischen Unternehmungen des Jahrhunderts. Sie gehen in die Breite. Die Höhen und Tiefen der Erkenntnis suchen zu ermessen die „Summen", als die ein-

heitlichen Gesamtdarstellungen der christlichen Glaubenswahrheiten und einer auf die Vernunft begründeten Welt- und Lebensanschauung. In ihnen kommt die eigentümliche Aufgabe der Scholastik, die Systematisierung der auf Offenbarung und Vernunfteinsicht beruhenden christlichen Weltansicht zu ihrer Lösung. Der Verbindung von Philosophie und Theologie liegt die Überzeugung von der einen letzten Wahrheitsquelle und der Einheit der Wahrheit zugrunde. Die noch kurz vorher bestehende Unsicherheit bezüglich der Tragweite vernünftiger Erkenntnis im Verhältnisse zum christlichen Glaubensinhalte ist durch die Repräsentanten der Hochscholastik überwunden. Es wird genau unterschieden zwischen dem, was Gegenstand natürlicher Erkenntnis und Gegenstand göttlicher Offenbarung ist.

Die Wandlungen der Zeit erstrecken sich auch auf die Institute und Organe des Wissenschaftsbetriebes. Eine Zentralisierung des letzteren bedeutet die Gründung der Universitäten, besonders jener von Paris, des Vorbilds aller übrigen, während die Kathedral- und Klosterschulen ihre ehemalige Bedeutung verlieren. An den Universitäten fassen alsbald die beiden jugendfrischen Orden des heiligen Dominikus und Franziskus Fuß, welche sich durch eine ungewöhnliche Expansivkraft und, da ihre Mitglieder nicht durch das votum stabilitatis gebunden sind, durch unbehinderte Beweglichkeit auszeichnen. Aus ihren Reihen gehen die ersten und berufensten Lehrer der Zeit hervor.

Es besteht die Neigung, die Scholastik im allgemeinen, besonders aber vom Zeitpunkte ihrer Berührung mit dem vollständigen Literaturkreis der aristotelischen Philosophie an als ein wenig differenziertes Ganzes zu betrachten. Ein genaueres Zusehen lehrt aber gerade in der Hochscholastik ein reich bewegtes und mannigfach geartetes Geistesleben kennen. Die verschiedenen Richtungen und Schulen

schreiben sich hauptsächlich aus der verschiedenen Lösung jenes einen großen Problemes her, von dem oben die Rede war. In kindlicher und wenig selbständiger Literaturproduktion kündigt sich die neue peripatetische Gedankenwelt erstmals an. Ihre Wirkung tritt zunächst deutlicher hervor in Sprache und Terminologie. Aber unter den neuen Ausdrucksformen lebt großenteils die alte durch Augustinus beherrschte Denkweise fort. Die eine Grundrichtung des Augustinismus zeigt aber mannigfache Gestaltungen bei den gelehrten Repräsentanten des Weltklerus und der beiden Mendikantenorden und innerhalb des Franziskanerordens bei der Schule von Paris und Oxford. Einen genaueren Anschluß an die peripatetische Lehre erstreben die Averroïsten an der Pariser Artistenfakultät und die Aristoteliker unter den Dominikanern. Ihre abweichende Auffassung von der Lehre des Meisters der Schule führt zu ernstlichen Auseinandersetzungen. Den kritischen Epilog endlich zu der ganzen Periode bildet die philosophische Leistung des Johannes Duns Skotus.

1. Die erste Einführung der neuen peripatetischen Literatur.

Die Philosophie des 13. Jahrhunderts war durch einen ähnlichen Umstand bedingt, wie das geistige Leben in der Zeit des Humanismus. Die Rolle, welche hier die im weitesten Umfang neueingeführten literarischen Schätze des Altertums spielten, hatte im 13. Jahrhundert die peripatetische Literatur inne. Wie ein mächtiger Strom bricht sie durch und gräbt neuen Gedanken und Richtungen trotz aller sich auftürmenden Hemmnisse unwiderstehlich und siegreich ein neues Flußbett. Doch tritt die aristotelische Doktrin anfänglich nicht in ungetrübter Form in den Gesichtskreis der Lateiner, sondern in jener Bearbeitung,

die ſie durch arabiſche oder arabiſch ſchreibende Philoſophen erhalten hatte. Auch die Werke des Ariſtoteles ſelbſt werden den Lateinern zunächſt durch Überſetzungen aus dem Arabiſchen bekannt. Dieſe Vermittlung des Peripatetismus durch die vom Neuplatonismus beherrſchten arabiſchen Philoſophen brachte es mit ſich, daß im lateiniſchen Abendlande anfänglich der ſichere Blick für die eigentliche Lehre des Ariſtoteles fehlte, und Schriften aus einem weſentlich anderen Gedankenkreiſe wie der neuplatoniſierende Liber de causis unter ſeinem Namen gehen konnten. Dieſe Verbindung ariſtoteliſcher Schriften mit einer ihnen fremdartigen Literatur erklärt auch zum Teil wenigſtens das Mißtrauen der kirchlichen Autorität gegen die ariſtoteliſchen Schriften und die Verbote, welche von dieſer Seite wiederholt, ſo 1210 und 1215, gegen ſie erlaſſen wurden. Wenn freilich jene Verbote verlangten, die Schriften des Ariſtoteles ſollen nicht geleſen werden, bis ſie korrigiert ſeien, ſo iſt weder das eine noch das andere geſchehen. Denn tatſächlich fand keine offizielle Reviſion ariſtoteliſcher Bücher ſtatt, geleſen wurden ſie aber namentlich ſeit dem Beginn des zweiten Drittels vom 13. Jahrhundert in ſtets weiterem Umfange. Als 1255 faſt der ganze Ariſtoteles dem Unterricht in den Artes an der Univerſität Paris zugrunde gelegt wurde, kam dieſer geſetzgeberiſche Akt nur einer bereits beſtehenden Praxis nach.

Hervorragende Verdienſte um das Bekanntwerden peripatetiſcher Literatur erwarb ſich der Erzbiſchof Raimund von Toledo (1126—1151). Er ließ durch den ehemaligen Juden Johannes Hiſpanus und Dominikus Gundiſſalinus eine Anzahl von Werken des Ariſtoteles, Avicenna, Algazel, Alfarabi, auch die „Lebensquelle" des Juden Avencebrol aus dem Arabiſchen ins Lateiniſche übertragen. Auch vom Hofe Kaiſer Friedrichs II. in Unteritalien aus verbreiteten ſich Überſetzungen des Ariſtoteles und namentlich auch

Kommentare zu aristotelischen Schriften von Averroës. Aber das Unzulängliche von Übersetzungen aristotelischer Werke aus dem Arabischen wurde empfunden und führte nach 1220 allmählich zu Übertragungen aus dem Urtexte. Außer dem verdienstvollen Begründer der Franziskanerschule zu Oxford Robert Grosseteste sorgten für derartige Übertragungen aus dem Urtexte namentlich auch die beiden Hauptrepräsentanten des Aristotelismus im Dominikanerorden, Albertus Magnus und Thomas von Aquin.

Aus der Reihe der Übersetzer tritt um die Mitte des 12. Jahrhunderts bedeutungsvoll hervor

Dominikus Gundissalinus.

Von seiner Persönlichkeit ist nur bekannt, daß er Archidiakon von Segovia war und im Auftrage des oben genannten Erzbischofs Raimund von Toledo zusammen mit Johannes Hispanus arabische Schriften übertrug. Was ihm aber eine besondere Bedeutung verleiht, ist sein selbständiges literarisches Schaffen. Er schrieb De divisione philosophiae, De unitate, De processione mundi, De anima, De immortalitate animae. Die Beachtung dieser seiner literarischen Tätigkeit hat zu einer anderen Datierung der peripatetischen Periode in der Scholastik geführt. Während früher der Beginn dieser Bewegung in den Anfang des 13. Jahrhunderts verlegt wurde, haben die zu einem gewissen Abschluß gediehenen Studien über Dominikus Gundissalinus ergeben, daß er an den Anfang dieser Wendung zu stellen ist. Im Vergleich mit der Zeit, in der er lebt, und mit den Zeitgenossen, die in den bisherigen Traditionen sich bewegen, ist er eine neue Erscheinung. Er ist Peripatetiker, und zwar in ganz anderem Umfange als jene seiner Zeitgenossen, die nur in der Logik Aristoteles folgen. Als gemeinsamen Zug mit vielen seiner Zeitgenossen verrät er eine Neigung zur Mystik. Aber seine Mystik hat

gleichſam ein orientaliſches, durch die Araber und den Juden Avencebrol bedingtes Gepräge. Die kompilatoriſche Art der ſchriftſtelleriſchen Tätigkeit, wie ſie der nachalkuiniſchen Zeit eigen war, drängt ſich bei ihm wieder hervor, aber nicht nur zum Behufe des Kommentierens, ſondern einer ſyſtematiſierenden Konſtruktion. Er iſt ſich deſſen offenbar bewußt geworden, daß auf Grund der ihm zugänglichen neuen Literatur ſich ein ganz anderer Wiſſenſchaftsplan ergeben mußte, als ihn das bisherige Mittelalter beſaß. Bisher war das natürliche Wiſſen immer noch eingegliedert geweſen in das Schema der ſieben freien Künſte. Auch die Gliederung, welche der große Viktoriner Hugo den Wiſſenſchaften ſeiner Zeit gab, weicht davon nicht weſentlich ab. Die Philoſophie iſt noch weſentlich Dialektik. Ganz anders verhält es ſich in De divisione philosophiae des Gundiſſalinus, welche wir als ſein Hauptwerk betrachten dürfen, in dem er für die Folgezeit einen neuen Studienplan entwirft.

Das Neue dieſes Planes liegt in dem Verſuch der Unterordnung der ſieben freien Künſte unter den eigentlich philoſophiſchen Wiſſenſchaftsbetrieb, in dem in der Logik gegebenen Hinweis auf den Geſamtinhalt des ariſtoteliſchen Organons, in der Erſchließung bisher unbekannter Probleme, namentlich auch metaphyſiſcher Art. Mag darum die literariſche Leiſtung des Dominikus Gundiſſalinus auch gering ſein, ſie wies desungeachtet auf neue Wege. Daß ſie Beachtung fand, beweiſt Michael Skotus in ſeinem Einleitungswerk zur Philoſophie und ſpäter Robert Kilwardby in De ortu et divisione scientiarum.

Die genannte Einleitungsſchrift gehört wahrſcheinlich zu den früheren literariſchen Arbeiten des Gundiſſalin. In ſeinen ſpätern ſelbſtändigen Schriften beſchäftigen ihn zwei Hauptprobleme, die Welt in ihrem Urſprung und in ihrer Ordnung und die Menſchenſeele.

In der Schrift „Vom Hervorgang der Welt" zeigt er im Anschluß an Avicenna, wie alles Anfangende eine bewirkende Ursache haben müsse. Diese erste Ursache, welche selbst unbewegt alles in Bewegung setzt, ist ein notwendiges Sein und eine Einheit. Ihr Werk ist die Erschaffung (creatio) und Zusammensetzung (compositio). Die Welt als das Produkt der Erschaffung stellt ein harmonisches Ganze dar. Sie ist eine erschaffene Einheit (creata unitas) im Gegensatze zu der schöpferischen Einheit Gottes (creatrix unitas). Der Begriff der Einheit in der eigentümlich neuplatonischen Formulierung, wie er ihn De unitate verwendet, stammt hauptsächlich aus der Lebensquelle Avencebrols. Von ihm entlehnt er auch den Gedanken der durchgängigen Zusammensetzung als Kreatürlichen aus Materie und Form. Alles, was ist, ist Eines. Aber je weiter sich die geschöpflichen Einheiten von der ursprünglichen Einheit entfernen, je tiefer sie gleichsam von ihr „herabsteigen", desto größer wird ihre Vielfältigkeit und Zusammensetzung, desto dunkler und dichter wird die Materie, mit der sich ihre eigentümliche Form verbindet, während die Materie der geistigen Wesen licht und geistig ist. Die Stufen nach abwärts sind bezeichnet durch die Intelligenz, die Seele, die Körperwelt. Die neuplatonische Emanationslehre hat so Gundissalin zwar vermieden, aber ihre Spuren ließen sich nicht gänzlich verwischen.

In der Vorrede zu seiner Schrift über die Seele sagt Gundissalinus, er habe in ihr zusammengetragen, was er bei den Philosophen vom Standpunkte der Vernunft aus über sie gelehrt gefunden, eine Doktrin, die bisher den Lateinern noch unbekannt sei, weil in griechischer und arabischer Sprache niedergelegt. Es sollen die Gläubigen dadurch in den Stand gesetzt werden, über die Seele sich nicht nur vom Standpunkte des Glaubens, sondern auch von jenem der Vernunft aus ein Urteil zu bilden. Das

sich hier anschließende Frageschema bekundet sodann sowohl durch die Zahl der behandelten Probleme wie auch durch die logische Art ihrer Anordnung, daß Gundissalinus in dieser ersten auf peripatetische Quellen zurückgehenden psychologischen Schrift eines Lateiners aus dem 12. Jahrhundert seinen Zeitgenossen tatsächlich Neues bot.

Über das Wesen der Seele fügt Gundissalinus platonische und aristotelische Bestimmungen zusammen, ohne daß ihm deren Gegensätzlichkeit zum Bewußtsein käme. Den Gedanken, daß eine Weltseele die drei Naturreiche belebe, weist er ab. Die Pflanzen-, Tier- und Menschenseelen seien spezifisch verschieden, doch schließe die vernünftige Seele die Kräfte der unter ihr stehenden Arten in sich. Gegen den Monopsychismus betont er die numerische Vielheit der Menschenseelen. Diese werden täglich neu geschaffen, aber nicht unmittelbar von Gott. Er bedient sich hierbei vielmehr als eines Werkzeuges der Engel. Während Gott alles zumal gemacht hat, rufen die Engel die Seelen aus einer geistigen Materie ins Dasein. Denn auch die Seelen sind, wie alles geschaffene Sein, zusammengesetzt aus Materie und Form.

Diese Zusammensetzung soll aber weder mit ihrer Einfachheit noch mit ihrer Unsterblichkeit im Widerspruch stehen.

Dem Erweise der Unsterblichkeit widmet Gundissalinus eine eigene Schrift, in der er den Lateinern neue Beweismomente zu den bisher vorhandenen aus den von ihm benützten arabischen Quellen übermittelt. Er teilt seine Beweisgründe in äußere und innere. Bei jenen stützt er sich hauptsächlich auf die göttliche Gerechtigkeit, welche einen Fortbestand der Seele nach dem Tode erheische. Bei diesen führt er ungefähr folgende Gedanken aus: Die Seele besitzt eine vom Körper unabhängige Tätigkeit, immaterielle Vermögen und darum auch ein dementsprechendes Sein; als immaterielle Form ist sie unzerstörbar. Ihr natürlicher

Glückſeligkeitstrieb kann nicht eitel ſein. Auch ihre Stellung in der Stufenfolge zwiſchen den in die Materie verſenkten und vergänglichen und den reinen und unvergänglichen Formen läßt darauf ſchließen, daß wenigſtens der höhere Teil der Menſchenſeele unvergänglich iſt. Sodann reicht keine von den verſchiedenen Arten der Zerſtörung an die Seele hinan. Aus ihrer unbeſchränkten Leiſtungsfähigkeit, die weder durch die Größe noch durch die Zahl der Objekte beeinträchtigt wird, ergebe ſich auch die Unbeſchränktheit ihrer Dauer. Dieſe letztere folge endlich auch aus ihrer natürlichen Hinordnung zur Quelle des Lebens, die zugleich ihre letzte Vollendung in ſich ſchließe.

Eine Fülle von Anregungen, neuen Geſichtspunkten und Gedanken waren für die Lateiner in den Überſetzungen ſowohl wie auch in den ſelbſtändigen Schriften des Dominikus Gundiſſalinus, dieſes „erſten Apoſtels des neuplatoniſch gefärbten Ariſtotelismus" enthalten. Mit wahrer Begierde griffen ſie die angehenden Peripatetiker vom Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts auf. Außer den bereits genannten Michael Skottus und Robert Kilwardby ſind hier Wilhelm von Auvergne, Alexander Halenſis, Johannes von Rupella u. a. zu nennen. Der Einfluß der wiſſenſchaftlichen Arbeit des fleißigen Archidiakons von Segovia mußte aber notwendigerweiſe in dem Maße zurücktreten, als neuerſchloſſenes Quellenmaterial und die primären, wenn auch immerhin durch Überſetzungen vermittelten Schriften des Ariſtoteles ein geläutertes Bild von ſeiner eigentlichen Denkweiſe ermöglichten.

2. Das Fortleben der auguſtiniſchen Richtung im Weltklerus.

Die Umgeſtaltung des geiſtigen Lebens durch die neue Literatur vollzog ſich naturgemäß nur allmählich.

Die Hauptrichtung, abhängig von der Hauptautorität, die bisher gegolten hatte, nämlich Auguſtinus, blieb einſtweilen lange noch beſtehen. Wir treffen den Auguſtinismus bei den Pariſer Profeſſoren aus dem Weltklerus wie in den beiden neuentſtandenen Orden. Wenn wir desungeachtet die Repräſentanten des Weltklerus und der beiden Orden als getrennte Gruppen behandeln, ſo ſind dafür zunächſt Gründe der Überſichtlichkeit, dann aber allerdings tiefer liegende Motive maßgebend, ſofern die Entwicklung der verſchiedenen Gruppen tatſächlich gewiſſe Eigentümlichkeiten zeigt.

Während in den Orden die Schultradition alsbald einen einheitlicheren und geſchloſſeneren Charakter annimmt, verläuft die Entwicklung auf ſeiten des gelehrten und lehrenden Weltklerus freier. Die Individualität hat einen größeren Spielraum. Der wiſſenſchaftliche Standpunkt des Einzelnen iſt mehr Zufälligkeiten ausgeſetzt.

Die tatſächliche Rolle, welche der namentlich dem theologiſchen Lehrberuf angehörige Weltklerus im 13. Jahrhundert in der Wiſſenſchaft ſpielte, iſt folgende. Im erſten Drittel des Jahrhunderts geſtaltete ſich die Lehrweiſe völlig unbefangen nach Maßgabe der Perſönlichkeit und ihrer individuellen Verhältniſſe. Das Auftreten der neuen Orden an den Univerſitäten von Paris und Oxford führte zunächſt dazu, daß eine Reihe der beſten Kräfte ſich ihnen zuwandte, ſei es durch die bloße Lehrtätigkeit in der Ordensſchule, wie lange Zeit zu Oxford, ſei es durch förmlichen Anſchluß an den Orden.

Die Gelehrten, welche zuerſt in den Ordensſchulen tätig waren, beſtimmten die Schulrichtung in nicht unweſentlicher Weiſe. So erklärt es ſich, daß das wiſſenſchaftliche Gepräge der Franziskaner von Paris und Oxford das ganze 13. Jahrhundert hindurch verſchieden iſt.

Der Anſchluß nun aber gerade der tüchtigſten Kräfte

aus dem Weltklerus an die jungen Orden und in der Folge die Auswahl der bevorzugteſten Geiſter des ganzen Ordens für den Lehrberuf, blieb nicht ohne Folgen für die Lage der Profeſſoren des weltgeiſtlichen Standes. Ihre Schulen verödeten. Sie ſelbſt ließen ſich von den Ordenslehrern überholen und verfielen großenteils der literariſchen Unfruchtbarkeit, wie Roger Bacon in glaubhafter Weiſe berichtet.

Eine Spannung war unvermeidlich. Sie gab ſich zunächſt kund in der Abſicht, den Orden ihre Lehrſtühle zu Paris zu entziehen. Erſt nach dem mißlungenen Verſuch, die Mendikanten von der Univerſität zu entfernen, entwickelte ſich ein Kampf auch auf wiſſenſchaftlichem Boden, bei dem ſich indes die Parteien verſchoben, ſofern die Gegnerſchaft ſich nicht mehr auf Theologen des Säkular- und Regularklerus verteilte, ſondern auf Repräſentanten des Auguſtinismus und Ariſtotelismus, und innerhalb der Partei der Peripatetiker auf die Averroiſten und Anhänger einer der chriſtlichen Weltanſchauung angepaßten ariſtoteliſchen Lehre.

Der hier in Frage kommenden Richtung des Auguſtinismus gehören an Wilhelm von Auxerre, der Magiſter Präpoſitivus, Gerhard von Abbeville, Wilhelm von Auvergne und Heinrich von Gent. Nur die beiden letzteren ſollen hier eine eingehendere Berückſichtigung erfahren.

Wilhelm von Auvergne.

Wilhelm von Auvergne wurde zu Aurillac in der Auvergne (daher Guilelmus Alvernus) geboren. Er machte ſeine Studien zu Paris und wurde daſelbſt Magiſter der Künſte und der Theologie. 1228 beſtieg er den biſchöflichen Stuhl von Paris (daher Guilelmus Parisiensis). Er ſtarb 1249 und wurde in der Abtei St. Viktor begraben. Die Mendikanten, denen er freundlich geſinnt war, begründeten

unter ihm ihre Stellung an der Universität. Um die aristotelische Philosophie machte er sich unter anderem dadurch verdient, daß er das Mißtrauen gegen die aristotelischen Schriften zerstreuen half, das in den Bücherverboten von 1210, 1215 und 1231 zum Ausdruck gekommen war.

Außer mehreren theologischen Werken schrieb er De trinitate, von ihm als erster Teil einer „ersten Philosophie" oder wie er sich auch ausdrückt, des „Magisterium sapientiale" gedacht. In den ersten dreizehn Kapiteln behandelt er hier Existenz und Eigenschaften Gottes und den Ursprung der Dinge durch Gott. Eine Fortsetzung dazu bildet De universo, d. i. eine Darstellung des Wirklichen als zusammengehörigen Ganzen und eine philosophische Formulierung der Weltansicht. Psychologischen Inhalts sind De anima und De immortalitate animae, letzteres indes eine so genaue Reproduktion von Gundissalins gleichnamiger Schrift, daß von einer eigentlichen Autorschaft Wilhelms nicht die Rede sein kann.

Wilhelm von Auvergne war der erste bedeutende Lehrer an der Pariser Universität, welcher sich mit der neuen, von Spanien nach Frankreich kommenden Literatur vertraut machen konnte. In welch bestechendem Lichte diese Literatur und die dadurch nunmehr neu auftauchenden Schriftsteller erschienen, zeigt sein Urteil über Avencebrol. Er nennt ihn geradezu: Unicus omnium philosophantium nobilissimus. Wer dem neuplatonisierenden Peripatetiker eine solche Stellung einräumt, kann unmöglich eine zutreffende Vorstellung vom Gründer der peripatetischen Schule haben. Daß sie Wilhelm nicht besaß, bekundet er dadurch, daß er den Liber de causis Aristoteles zuschreibt und daß er zwischen den Lehren der Araber und jenen des Aristoteles nicht zu unterscheiden wußte. Seine schriftstellerische Tätigkeit begann eben, als jene neue Literatur in Paris bekannt wurde, und sie kam zum Abschluß, noch

ehe man zu einem tieferen und umfassenderen Verständnis derselben vorgedrungen war. Als Lehrer an der Universität wie als Schriftsteller ist Wilhelm von Auvergne noch vor den ersten Mendikantenlehrern an der Pariser Universität einzureihen.

Trotz allem Enthusiasmus für die aus arabischen Quellen stammende Literatur verzichtet er aber nicht auf die Kritik, ja er liegt fortwährend gegen ihre Urheber, einen Alfarabi, Avicenna, Averroes, auch gegen den von ihm so hoch erhobenen Avencebrol, im Kampfe. Indem er ihnen aber brauchbare Gedankenelemente entnimmt, gewinnt sein achtunggebietendes System den Charakter einer Vereinbarung zwischen der bisherigen mittelalterlichen Weltauffassung und dem arabischen Peripatetismus. Es ist im ganzen die Richtung, welche auch bei den ersten Pariser Universitätslehrern aus dem Franziskanerorden herrscht.

Hatte Gundissalin im Lichte der neuen Literatur einen neuen, von reichem philosophischem Inhalte erfüllten Wissenschaftsplan entworfen, so schreitet bereits Wilhelm von Auvergne zu dessen tatsächlicher Ausführung. Er zeigt sich hauptsächlich inspiriert durch die peripatetische Metaphysik und Psychologie. In seiner Gotteslehre gehen noch verschiedene Vorstellungs- und Ausdrucksweisen nebeneinander her, wie sie ihm durch die bisher bekannte und die neuerschlossene Literatur geboten wurden. Eine durchgreifende Sichtung und Klärung und eine bestimmtere Stellungnahme ist noch nicht vorhanden. So denkt er Gott bald in der Art der Neuplatoniker als das höchste Sein (summum ens) im Sinne des allgemeinsten Seins, zu dem man durch den logischen Prozeß der Generalisation gelange. Von diesem Sein nimmt er an, es sei unserem Geiste eingeprägt, bilde somit eine prima apprehensio desselben. Bald wendet er auf Gott den Begriff des ersten Prinzips und des necesse esse per se im Gegen-

ſatze zum Kontingenten an. Die platoniſch-auguſtiniſche Unterſcheidung ens secundum essentiam und ens per participationem verwendet er zu einem Gottesbeweis, der an das ontologiſche Argument Anſelms erinnert. Nur daß Wilhelm nicht von einem Begriffe, ſondern von der Prädikationsweiſe ausgeht.

Pantheiſtiſch klingen Redensarten, wie Gott ſei das Sein von allem (esse omnium), das formale Sein (esse formale) der Dinge uſw. In der Tat glaubten einzelne Hiſtoriker, wie Hauréau, ihn des Pantheismus zeihen zu dürfen. Tatſächlich hält aber Wilhelm trotz ſeiner mißverſtändlichen Terminologie an der Tranſzendenz Gottes feſt.

Sein zweites Hauptwerk überſchreibt er De universo, einmal, weil ihm eine Wiſſenſchaft vorſchwebt, die ſich aus allen anderen philoſophiſchen Wiſſenſchaften zuſammenſetzt. Sodann denkt er hierbei an eine Wiſſenſchaft, welche vom Seienden als ſolchem und ſomit von allem Seienden handelt.

Das lebhafteſte Intereſſe bekundet Wilhelm für die Vorgänge des Erkenntnislebens. Er bleibt hierbei noch in entſcheidenden Punkten bei der auguſtiniſchen Auffaſſung ſtehen, ſo, wenn er von den Außendingen annimmt, die Seele habe ſie urſprünglich durch das ihr eigentümliche Licht in ſich und ohne Beihilfe der Sinne erkannt. Erſt durch die Sünde ſei ſie dieſes Lichtes verluſtig gegangen, ſo daß ſie nunmehr bei den Sinnen um die Erkenntnis der irdiſchen Dinge gleichſam betteln gehen müſſe. Indes fühlt man bei ihm doch deutlich die Berührung mit der neuen arabiſch-peripatetiſchen Literatur, und zwar am Inhalt und an der Terminologie. Von Avicenna entlehnt er z. B. die eigentümliche Einteilung und Lokaliſierung der ſogenannten inneren Sinne, von denen er der Phantaſie und dem Gedächtnis eine beſondere Bedeutung für die geiſtige Erkenntnis beimißt. Die Einwirkungen der Außendinge erſtrecken ſich nämlich nur bis zu den Organen der

inneren Sinne, sie dringen nicht bis zur Seele selbst vor. Allein es bedarf nur der leisesten Anregung durch Phantasie und Gedächtnis, damit der Intellekt die geistige Erkenntnis erzeuge.

Das eine geistige Erkenntnisvermögen, welches Wilhelm annimmt, nennt er mit einem den Arabern entlehnten Ausdruck intellectus materialis, als das Vermögen, das die Möglichkeit zu den begrifflichen Vorstellungen in sich schließe und diese auf die Veranlassung der Sinne an und aus sich gestalte. Die aristotelische Abstraktionstheorie hat er somit abgelehnt. Er denkt sich den Ursprung intelligibler Formen ungefähr so wie später Suarez. Wie bei der Beziehung auf sinnliche Gegenstände, so erzeuge die Vernunft auch da, wo es sich um die Erkenntnis eines erfahrungsmäßig nicht Gegebenen, um den Schluß von Bekanntem auf Unbekanntes, um neue Entdeckungen handle, die hierzu notwendigen Formen aus sich. Die Tatsachen des Bewußtseins werden ohne Vermittlung durch intelligible Formen erkannt und sind unmittelbar gewiß. Diese gleiche unmittelbare Gewißheit besitzen auch die prima intelligibilia, die obersten theoretischen und praktischen Grundsätze, welche von Gott der Seele eingestrahlt werden.

In seiner Schrift De anima bedient sich Wilhelm im Verhältnis zu der gleichnamigen Schrift des Dominikus Gundissalinus eines reduzierten Frageschemas. Das des letzteren ist zehnteilig, das seinige siebenteilig.

Der Seelenbegriff Wilhelms ist bereits der streng aristotelische. Ihre Existenz ergibt sich aus dem Denken. Denn da weder das Ganze des Menschen noch ein materielles Glied den Denkakt setze, so könne er nur von einem immateriellen und zwar substantiellen Prinzip, eben der Seele, ausgehen. Interessant ist, wie er sich für die Existenz der Seele auch auf das Bewußtsein beruft. Vom Bewußtsein spricht er ungefähr mit einer

ähnlichen Betonung wie früher Auguſtinus und ſpäter Descartes.

Für den Menſchen iſt es gar nicht möglich, die Nichtexiſtenz ſeiner Seele zu denken. Denn faßt er auch den Gedanken von der Nichtexiſtenz der Seele, ſo ſteht doch das Denken als ſolches feſt, als ein Vorgang in ihm. Das Bewußtſein ſagt ihm aber, daß dieſer Vorgang weder vom Körper, noch von einem Teile des Körpers herrühre. Es weiſt ihn alſo auf ein erkennendes Prinzip in ihm, das weder Körper noch Teil des Körpers iſt, und das iſt es, was die Seele im Menſchen genannt wird. Wenn er dann freilich fortfährt: „Es iſt daher klar, daß das Erkennen und Wiſſen ſelbſt ſeine Seele ſei," ſo bewegt er ſich in einer Gedankenrichtung, welche ſtrenge feſtgehalten mit dem ariſtoteliſchen Seelenbegriffe in Widerſprüche träte und der Descarteſſchen Auffaſſung von der Seele als einer res cogitans gleichkäme. Aber wo er von der Einheit der Seele ſpricht, mündet er wieder auf die ariſtoteliſche Denkweiſe ein, indem er dem einen pſychologiſchen Prinzip im Menſchen auch die Funktionen ſenſitiver und vegetativer Art beilegt.

Gegenüber der monopſychiſtiſchen Sonderung des intellectus agens vertritt er die ausreichende Erkenntnisfähigkeit der individuellen Seele. Ja, in ſeinem Gegenſatze zu der arabiſchen Philoſophie lehnt er die Annahme eines intellectus agens gänzlich ab.

Als treuer Anhänger Auguſtins hält er an der ſubſtantiellen Einheit der Seele und ihrer Kräfte feſt. Letztere ſeien nicht beſondere Realitäten, auch nicht von der Bedeutung der Accidenzien in der Seele. Gerade ſo denken noch die erſten Franziskaner, während die Dominikanerſchule ſich ſpäter der Autorität des Ariſtoteles fügt.

Über die Unſterblichkeit der Seele läßt Wilhelm eine eigene Schrift unter ſeinem Namen ausgehen. In der

Tat ist es aber, wie bemerkt, nur die dem gleichen Gegenstand gewidmete Schrift von Dominikus Gundissalinus. Außer ganz unwesentlichen Zusätzen und Auslassungen gehört ihm nur die Ausführung darüber an, weshalb sich die Abhandlung nur auf philosophische Autoritäts- und Vernunftbeweise stütze. Der Grund sei, weil die theologischen Beweise ohnehin bekannt seien und man damit gegen die Philosophen doch nichts ausrichten könne.

Heinrich von Gent.

Von den weltgeistlichen theologischen Lehrern in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hat Heinrich von Gent, der Doctor solemnis, allgemeines literarisches Ansehen erlangt. Sein Geburtsort ist Gent. Die Zeit seiner Geburt kann nicht festgestellt werden. Doch wissen wir, daß er seine erste Ausbildung an der Kapitelsschule von Tournai erhielt. Daß er zu den Schülern Alberts des Großen zu Köln gehört habe, ist spätere Legende. Von 1267 an bekleidete er ein Kanonikat zu Tournai und wurde er in der Folge Archidiakon von Brügge und Tournai. 1277 zum Doktor der Theologie ernannt, spielt er wiederholt eine einflußreiche Rolle bei den Wirren der Universität Paris. Gegen die Bettelorden nimmt er eine feindselige Stellung ein. Sein Tod fällt in das Jahr 1293. — In den Ideenkreis dieses etwas breitspurigen Schriftstellers gewähren einen Einblick seine Quodlibeta theologica und die Summa quaestionum ordinariarum.

Heinrich von Gent ist ein Repräsentant der konservativen Richtung des Augustinismus auf der Entwicklungsstufe, die dieser in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einnahm. Deshalb zeigt seine Lehre im Verhältnis zu den beiden Ordensschulen der Mendikanten vielfache Übereinstimmung mit den Franziskanern. Und zwar kommt ihm eine Art Mittelstellung zwischen der älteren franziskanischen

Schule und der Denkweise des Duns Skotus zu. Seine Beziehungen reichen nach beiden Seiten. Wie wenig nahe er dem Aristotelismus gerückt ist, erhellt aus seinen erkenntnistheoretischen Anschauungen. Die aristotelische Abstraktionstheorie für den Ursprung geistiger Erkenntnisformen hat er sich nicht zu eigen gemacht. Er bleibt bei der sinnlichen Erkenntnisform (species sensibilis) stehen und redet von einer Transformierung, Vergeistigung derselben. Seine Ideenwelt stammt nicht so fast von unten als vielmehr von oben. Der Exemplarismus der Franziskaner findet sich bei ihm in gesteigertem Maße. Die reine Wahrheit vermögen weder die vergänglichen Dinge noch die Sinne zu vermitteln, sie rührt aus einer Erleuchtung des ungeschaffenen Lichtes, des Scheines der ewigen Wahrheit her. Gott ist dermaßen Erkenntnisgrund, daß Heinrich sagt: „Der Mensch kann aus seinen natürlichen Kräften nicht zu den Regeln der ewigen Wahrheit gelangen, um in ihnen die reine Wahrheit der Dinge zu schauen. Jene Regeln bietet vielmehr Gott dar, wem er will, und er entzieht sie nach freiem Ermessen." Der Exemplarismus ist also hier dadurch überboten, daß die Wahrheitserkenntnis ganz im allgemeinen geradezu als ein freies Gnadengeschenk Gottes dargestellt wird.

Ein Korrelat zu dieser Geringschätzung der auf das Einzelne als soches gerichteten Erkenntnis beim Menschen bildet Heinrichs Auffassung von den Ideen in Gott. Die Individuen besitzen keine eigenen Ideen in Gott (Individua proprias ideas in deo non habent). Nur für die allgemeinen Wesenheiten der Dinge sind göttliche Ideen vorhanden und zwar für die untersten Arten. So viel also solcher Arten existieren, ebenso viele Ideen sind in Gott (Quot sunt species specialissimae, tot sunt ideae in deo), aber nicht mehr. Denn wie die logische Determination endlich bei einer Grenze anlange, so auch die Zahl der Ideen in Gott.

Seine Geistesverwandtschaft zu Duns Skotus bekundet am deutlichsten Heinrichs Willenstheorie. Er unterscheidet zwischen dem Willen als natürlichem geistigem Triebe (appetitus naturalis), der mit Notwendigkeit auf das Gute gerichtet ist, und dem Willen als freiem Entscheidungsvermögen (voluntas arbitrio libera). Letzterer bestimmt sich selbst in völliger Unabhängigkeit sowohl von dem Naturtrieb als dem das Objekt vorhaltenden und dem beratenden Intellekt. Er ist die ausschließliche Ursache der menschlichen Entschlüsse. Dem Willen nun kommt, und hierin liegt Heinrichs Einverständnis mit der gleichzeitigen Oxforder Richtung und mit Duns Skotus insbesondere, ganz allgemeiner und in jeder Beziehung der Vorrang vor dem Intellekte zu, wir mögen auf Habitus, Tätigkeit oder Objekt des Willens sehen. Denn sein Habitus ist die die Weisheit überragende Liebe; durch seine Tätigkeit erweist er sich als der allumfassende und erste Beweger im Reiche der Seele; sein Objekt bildet nicht ein besonderes Gut, wie beispielsweise die Wahrheit, sondern das Gute als solches.

3. Die ältere Franziskanerschule.

Zu den bedeutenden Ereignissen, welche um die Wende des 12. Jahrhunderts einen Umschwung des geistigen Lebens herbeiführten, dem Bekanntwerden neuer Literaturschätze und der Gründung von Universitäten, gesellte sich zu Beginn des 13. Jahrhunderts noch ein anderes, die Stiftung der Mendikantenorden durch den h. Franziskus und Dominikus. Die Völker Europas haben die Macht ihres Wirkens durch Lehre und Leben erfahren. Kunst und Poesie nahmen, von ihrem hehren Idealismus gehoben, einen wunderbaren Aufschwung. Auch die Wissenschaft, ein altes Reis auf jungen Stämmen, verwuchs mit

ihren Lebenszielen und gestaltete sich zu jener Zeit in ihrer Eigenart gemäß der Eigenart der beiden Orden.

Im Wesen und in den wesentlichen Mitteln zu ihrem gemeinsamen Zwecke, der Zurückführung der Welt zum evangelischen Leben, so durchaus einig, unterschieden sich die beiden Orden hauptächlich durch die Methode. „Dominikus wählte den Weg durch den Verstand, Franziskus durch das Herz."

„Die Dominikaner sollten gleichmäßig durch Wort und Tat lehren, wie ihr Stifter sich ausdrückt: verbo et exemplo. Franziskus will, daß die Seinen durch die Welt gehen predigend mehr durchs Beispiel als durchs Wort (plus exemplo quam verbo)."

Schon dem h. Bonaventura war der Unterschied der beiderseitigen Richtungen voll und klar bewußt.

Es ist behauptet worden, die ursprüngliche Richtung des Heiligen von Assisi habe notwendig den Betrieb der Wissenschaft ausgeschlossen. Erst als der vorher „freie Verein" als religiöser Orden der großen Weltkirche angegliedert wurde, habe er sich auch zur Pflege dieses Machtmittels entschließen müssen. Weder das eine noch das andere ist richtig. Franziskus nahm auch Gebildete und Priester auf. Damit war aber ein Anfang zu den Studien gegeben. Diese entwickelten sich nun aber von keiner Macht als jener der tatsächlichen Verhältnisse getrieben von selbst in einer Weise, die niemand hatte ahnen noch vorausbestimmen können. Wohl mochte Franziskus selbst unter dem von ihm zugelassenen Studium nur das theologische gemeint haben. Sicher wurde auch in den frühesten Ordensschulen, so vom heiligen Antonius von Padua im Studienhause von Bologna, nur das Notwendigste in der Theologie gelehrt. Allein die Rücksichtnahme auf profane Wissenszweige mußte von selbst kommen. Denn keine Wissenschaft vermag sich ganz nur

auf ihr eigenes Gebiet einzuschränken, am wenigsten die Theologie.

Um 1220 bereits trafen die ersten Söhne des heiligen Franziskus in der Universitätsstadt Paris ein. Sie wirkten hier in den ersten Jahren nicht durch wissenschaftliche Tätigkeit auf die Studenten, sondern nur durch ihr Leben, so daß sich alsbald eine ganze Schar von Mitgliedern der Universitas magistrorum et studentium ihnen anschloß, Schüler und Lehrer. Die in den Orden eingetretenen Schüler gingen wahrscheinlich an die Universität, um Theologie zu studieren. Möglicherweise hielten aber Theologieprofessoren an der Niederlassung der Franziskaner Vorlesungen. Es wäre hierbei an Haimo von Faversham zu denken, der dann bereits um 1225 in den Orden trat, und an Alexander von Hales, der jenem 1231 folgte. Mit jenem Haimo war gleichzeitig Bartholomäus Anglikus bei den Minoriten eingetreten. Er lebte im Pariser Kloster 1225—1231 und ging dann als Rektor nach Magdeburg. Er ist allem Anschein nach der erste Franziskaner, der für die Geschichte der Philosophie in Betracht kommt und zwar durch sein sehr verbreitetes Werk De proprietatibus rerum. Er hatte nämlich an der Minoritenschule zu Paris die ganze heilige Schrift kursorisch erklärt und wahrscheinlich hier schon den Stoff zu jenem Werke, einer Realenzyklopädie zum Zwecke des Verständnisses der heiligen Schrift, zusammengetragen. Für die Geschichte der Philosophie sind die ersten vier von den neunzehn Büchern des Werkes von Bedeutung. Sie beschäftigen sich mit Gott, den reinen Geistern und dem Menschen. In der Gotteslehre kündigt sich durch die bevorzugte Berücksichtigung mystischer Schriftsteller, eines Pseudo-Dionysius, des Hermes Trismegistus, des h. Bernhard, der Viktoriner u. a. bereits der mystische Zug des Ordens an. Das dritte Buch enthält einen vollständigen

Abriß der Psychologie, in dem von dem Wesen der Seele, ihren Kräften, ihrem Wirken, ihrem Verhältnisse zum Leibe und dem Trennungszustande vom Leibe gehandelt ist. Bartholomäus stellt hier bereits jene sieben Definitionen der Seele, an der Spitze jene seines Landsmannes Alfredus Anglikus (De motu cordis), zusammen, welche sämtlich wieder bei Johannes de Rupella und Albertus Magnus angetroffen werden. In einzelnen Partien macht die Summa de anima des letzteren lediglich den Eindruck einer weiteren Ausgestaltung des psychologischen Abrisses von Bartholomäus Anglikus.

Neben dem mystischen Zuge in der Theologie geht bei dem Engländer Bartholomäus ein durch sein ganzes Werk bekundetes Interesse für die Realien und ein exaktes Wissen Hand in Hand, so daß die später voneinander abweichenden Schulcharaktere der Pariser und der Oxforder Franziskaner bei ihm keimhaft noch beisammenliegen.

Eine einflußreiche Stellung errang der junge Orden an der Pariser Universität durch den Eintritt des Alexander von Hales in den Orden, nämlich einen theologischen Lehrstuhl, zu dem alsbald ein zweiter kam, den Johannes von Rupella einnahm. Von nun an bildete das Minoritenstudium zu Paris den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens innerhalb des ganzen Ordens. Hier studierten die Lektoren der einzelnen Provinzen, hier vollzog sich der lebhafteste geistige Verkehr zwischen den Provinzen Frankreichs, Italiens, Englands und Deutschlands.

Wie gestaltete sich nun aber das Verhältnis des Ordens zur Philosophie? Kirchliche Verordnungen aus den Jahren 1210 und 1215 untersagten zu Paris öffentliche Vorlesungen über die aristotelische Physik und Metaphysik, und mehrfache päpstliche Erlasse suchten die Theologen vom Studium der heidnischen Philosophie überhaupt zurückzuhalten. Tatsächlich fand aber die Philosophie und die

neue philosophische Literatur eine immer größere Berücksichtigung nicht nur in Oxford, wo die Pariser Verbote nicht galten, sondern auch in Paris. Im Dominikanerorden wurden demgemäß unter dem Einfluß von Albertus Magnus und Thomas von Aquin die philosophischen Studien vom Generalkapitel des Jahres 1259 förmlich angeordnet. In der Pariser Franziskanerschule benutzte Alexander Halensis bei Ausarbeitung seiner theologischen Summe die aristotelischen Schriften unbeanstandet, und Johannes von Rupella und Bonaventura traten mit Nachdruck für den Nutzen und die Notwendigkeit der philosophischen Studien ein. So fand die Bedeutung der Philosophie für das theologische Studium eine wachsende Anerkennung bei der Kommunität des Ordens. Aber gegen diese Entwicklung der Dinge wendete sich der Eifer einer strengeren Richtung im Orden, nämlich der sogenannten Spiritualen. Ihr Grundsatz lautete: nicht anzupflanzen Weinberge verschiedener Studien und nicht zu trinken den Wein säkularer Wissenschaft und weltlicher Weisheit. Sie drangen mit Entschiedenheit auf den Verzicht weltlicher Studien, als gerade der Orden selbst sie zu billigen begann.

Wann das philosophische Studium als vorbereitendes Fach für die Theologie förmlich angeordnet wurde, läßt sich einstweilen nicht genau bestimmen. Die Generalkonstitutionen vom Jahre 1292 setzen sie als bestehend voraus. In ihrer philosophischen Richtung bleiben die Franziskaner der bis zum dreizehnten Jahrhundert vorherrschenden Autorität des h. Augustinus in vielen Punkten treu. Aber sie gewähren auch der peripatetischen Lehre weitgehenden Einfluß, namentlich in jener Form, die sie bei den neuplatonisierenden Arabern verrät, durch welche diese Doktrin den Lateinern ursprünglich übermittelt worden war. Damit vereinigt sich ein mystischer Zug, das Erbe des Ordens von seinem Stifter her. Aus all diesen

Elementen ergiebt sich eine bestimmte Anzahl von Unterscheidungslehren, welche die Franziskanerschule von jener der Dominikaner trennten und im weiteren Verlaufe zu Reibungen zwischen den gelehrten Repräsentanten beider Orden führen.

Alexander von Hales.

Alexander ist zu Hales in der Grafschaft Gloceſter in England zwischen 1170—80 geboren. In seiner englischen Heimat bekleidete er das Amt eines Archidiakons, siedelte aber an die Universität Paris über, wo er einige Zeit als Magister in der Artistenfakultät, später als hochangesehener Magister der Theologie lehrte. Von größter Bedeutung wurde, daß er, wahrscheinlich 1231, sich dem Orden des h. Franziskus anschloß. Dadurch erlangte dieser einen theologischen Lehrstuhl an der Universität, Alexander aber wurde der Stammvater mehrerer Generationen von berühmten Lehrern seines Ordens. Als Alexander 1245 starb, hinterließ er eine unvollendete theologische Summe, mit deren Vollendung Papst Alexander IV. Wilhelm von Melitona betraute. Doch ist sie nie in allen Teilen zum Abschluß gelangt. Andrerseits läßt sich einstweilen auch nicht sagen, wie viel in ihrem jetzigen Bestand auf ihren ursprünglichen Autor zurückgeht.

Alexander stellt sich als Schriftsteller als die Verkörperung des Ideals eines Jüngers des h. Franziskus dar. Er ist Theologe. Auf die Theologie hat er sein ganzes Wissen bezogen. Durch strenge Systematik übertrifft seine theologische Summe alle ähnlichen Erzeugnisse früherer Zeit. Desungeachtet ist sie noch nicht so fest gefügt und geglättet, daß nicht die einzelnen literarischen Werkstücke erkennbar hervortreten würden. Die Summe des h. Thomas ist einheitlicher und strenger aufgebaut, mehr abgeglättet und abgeklärt, ein Werk wie aus einem Guſſe. Doch

imponierte die Summe Alexanders auch den Größten unter den Späteren, einem Bonaventura, Albertus und Thomas, in dem Maße, daß sie dieselbe reichlich benützten.

Die eigentliche Gotteslehre enthält der erste Teil der Summe. Gott ist hier betrachtet in der Einheit seiner Natur und in der Dreiheit der Personen. Voraus geht eine Untersuchung über die Erkenntnis Gottes. Sie ist gerichtet auf den Erkenntnisgegenstand, auf das erkennende Subjekt und das Medium der Gotteserkenntnis.

Gott in seiner Unermeßlichkeit, sagt Alexander, erkennen wir nicht in positiver, sondern nur in privativer Weise. Insbesondere vermag sich nun aber die menschliche Vernunft für sich nicht zur Erkenntnis der göttlichen Trinität zu erschwingen. Den Grund sieht Alexander im Erbverderben. Seine Ansicht hierüber formuliert er mit einem Gedanken der aristotelischen Metaphysik. Das Erbverderben trage die Schuld daran, daß sich unser Verstand zu dem von Natur aus Klarsten verhalte wie das Auge der Nachteule zum Sonnenlichte. Wenn wir Gott erkennen, so erkennen wir ihn nur aus seinen Wirkungen. Das ist also eine „aposteriorische" Erkenntnisart. Den Gedanken der aposteriorischen Gotteserkenntnis hält Alexander freilich nicht in seiner Ausschließlichkeit fest. Anselmus ist für Alexander in seiner Gotteslehre eine der ersten Autoritäten. Und so läßt Alexander auch dessen aprioriſchen Gottesbeweis gelten.

Vom erkennenden Subjekte betont Halensis gemäß einer augustinischen Unterscheidung, daß, wenn wir von der Vernunft (ratio) als Erkenntniskraft des Menschen reden, bei der Gotteserkenntnis nur deren höchster Teil, die intelligentia, in Betracht komme. Aber sie schaut Gott nicht unvermittelt, sondern im Spiegel seiner Schöpfung. Mit der Gotteserkenntnis verhalte es sich ähnlich, äußert Alexander in Anlehnung an ein schon gebrauchtes Bild,

wie mit dem Schauen der Sonne. Unser schwaches Auge vermag die Sonnenscheibe nicht anzuschauen, wir sehen die Sonne nur in ihrem Glanze in der Luft.

Trotz der Versicherung, daß unsere Gotteserkenntnis der Vermittlung durch die Kreaturen bedürfe und trotzdem er redet von einer Gotteserkenntnis secundum habitum acquisitum per viam sensus, spricht er nun aber doch auch von einem habitus innatus der Gotteserkenntnis.

Das hängt mit der Stellung zusammen, die Alexander und mit ihm seine ganze Schule zwischen Augustinus und Aristoteles einnimmt. Er sucht einen Ausgleich zwischen ihnen herzustellen und die Theorien der angeborenen und der durch Abstraktion gewonnenen Erkenntnis miteinander zu versöhnen. Wir besitzen eine habituelle und angeborene Gotteserkenntnis, sofern unserem Intellekte die erste Wahrheit von Natur aus eingeprägt ist, sofern der höhere Teil der Vernunft die Ähnlichkeit mit der ersten Wahrheit habituell in sich schließt. Und die Vernunft vermag nun jenen höheren Teil von sich aus in Bewegung zu setzen, d. i. in Tätigkeit überzuführen.

Das stimmt vollkommen mit dem überein, was Alexander über den Erkenntnisprozeß im allgemeinen ausführt. Darnach findet in der menschlichen Erkenntnistätigkeit eine doppelte Bewegung statt, eine von unten ausgehende, welche durch die Sinne vermittelt ist, und eine von oben anhebende, die von einer Erleuchtung herrühre und von Anfang an in die Natur gelegt, daher angeboren sei. In der genaueren Entwicklung dieses Gedankens wird die Art, wie Alexander zwischen Augustinus und Aristoteles vermittelt, deutlich ersichtlich. Er läßt die Sinnestätigkeit zu ihrem Rechte kommen. Durch die Sinne nimmt der Mensch die konkreten Formen der Dinge in sich auf. Als solche finden sie sich auch in der Phantasie, und zwar bei den Tieren wie beim Menschen. Da sie aber in der

menſchlichen Phantaſie eine weſentliche Beziehung zur geiſtigen Erkenntnis beſitzen, ſofern ſie abſtraktionsfähig ſind, ſo bezeichnet Alexander die menſchliche Phantaſie bereits als intellectus, nämlich als intellectus materialis. Dieſe Bedeutung weiſt er dem genannten Terminus an, welchen er in einem ganz anderen Sinne bei dem Kommentator Averroes angetroffen hatte. Ein rein geiſtiges Vermögen iſt nun aber der intellectus possibilis, nämlich das Vermögen zur Aufnahme abſtrakter Erkenntnisformen. Ihm ſteht als tätiges Prinzip gegenüber der intellectus agens, und es iſt nun intereſſant, wie Alexander in ein ariſtoteliſches Begriffsgehäuſe einen auguſtiniſchen Gedankeninhalt fügt. Es muß in der Seele etwas ſein, das ſich wie das Licht verhält. Das *ποιητικὸν* wirke *οἷον τὸ φῶς* hatte nämlich Ariſtoteles geſagt. Jenes Licht in der Seele iſt aber nichts anderes als das Abbild, welches die Seele von Gott als der erſten Wahrheit in ſich trägt. Dieſe der Seele habituell innewohnende erſte Wahrheit iſt das geiſtige Licht (lux intelligibilis), von dem Auguſtinus ſpricht, die rectitudo mente perceptibilis des h. Anſelmus, nach der alles Wahre bemeſſen wird; dieſe erſte Wahrheit iſt zugleich das erſte Erkenntnisprinzip praktiſcher Art und inſofern als Naturgeſetz (lex naturalis) Maßſtab deſſen, was zu tun und zu laſſen iſt.

In dieſer Weiſe betrachtet Alexander den tätigen Intellekt als Beſtandteil der Seele. Er biegt nun aber zugleich die averroiſtiſche Lehre vom getrennten tätigen Intellekte im chriſtlichen Sinne um, indem er ſagt, es ſei nicht notwendig, einen ſolch getrennten Intellekt für alle geiſtige Erkenntnis zu fordern, ſondern lediglich für einzelne die Vernunft überragende Erkenntniſſe, nämlich ſolche übernatürlicher Art. So gibt er indirekt für Gott den Begriff des intellectus agens zu. Roger Bacon wird ſpäter dieſer Begriff, auf Gott angewendet, geläufiger. Der Schule

Alexanders entsprach es mehr, wenn er von Gott als vorbildlicher Ursache (causa exemplaris) redete. Durch diese Anschauungsweise begründet er die Theorie des in der jüngsten Zeit sog. Exemplarismus der Franziskanerschule.

Die psychologischen Anschauungen Alexanders lernen wir im zweiten Teile seiner Summe kennen. Wie Bartholomäus Anglikus und diesem folgend Johannes von Rupella, reiht auch Alexander sieben Definitionen der Seele aneinander, zum Teil dieselben wie jene, zum Teil andere. So vermissen wir z. B. die aus Alfredus Anglikus De motu cordis entnommene. Mit einer gewissen Vorsicht eignet sich Alexander die peripatetische Definition der Seele als Wesensform des Leibes an. Diese Definition scheint ihm die Seele in ein zu großes Abhängigkeitsverhältnis vom Leibe zu bringen. Er betont im Gegensatze hierzu und in Übereinstimmung mit der bisher vorherrschenden Lehre: die Seele ist Substanz nicht nur im Sinne einer substantialen Form, sondern als ein Sein für sich und neben dem Körper. Was den Ursprung der Seele betrifft, so lehnt Alexander mit Entschiedenheit den avencebrolschen Gedanken, den sich auch einige Häretiker seiner Zeit, so David von Dinant, zu eigen gemacht hatten, ab, daß Gott die Materie der Geister und somit auch der Seelen sei. Wenn der Begriff der Materie überhaupt auf das Geistige angewendet werde, so dürfe nicht an eine einzige, sondern müsse an eine numerisch verschiedene gedacht werden. Sein Standpunkt ist im allgemeinen der kreatianistische, wenn auch von dem langen Schwanken der christlichen Vergangenheit in diesem Punkte noch eine letzte Spur bei ihm fühlbar sein mag.

Von den Eigenschaften der Seele behandelt Alexander die Einfachheit, Einheit und Gottebenbildlichkeit.

Einfach ist die Seele nur, sofern sie von teilbarer Materie frei ist. Nur die erste aller Formen, das göttliche

Wesen, ist ohne jede Zusammensetzung. Aber die Seele besteht aus Materie und Form, einer Materie freilich, die nur als die Grundlage akzidenteller Veränderungen, nicht einer substantiellen Umwandlung, zu denken ist. Durch ihre Einheit umschließt die Seele von Anfang an die Anlagen des vegetativen, sensitiven und geistigen Lebens, welche ihr auch in ihrem Trennungszustande verbleiben. In der Gottebenbildlichkeit der Seele gründet die Würde des Menschen. Für ihn ist das unter ihm stehende Universum da, er selbst hat keinem über ihm stehenden geschöpflichen Zwecke mehr zu dienen, sondern ist unmittelbar für Gott selbst da.

Wie in der genaueren Darlegung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, so offenbart sich der augustinische Standpunkt Alexanders auch in der Art, wie er das Verhältnis von Seele und Seelenkräften denkt. Er hält noch an der substantialen Einheit beider, wie er sich ausdrückt, fest. Er geht noch nicht so weit wie ein Thomas u. a., die Kräfte unter das von der Substanz verschiedene Genus des Akzidens einzustellen. Aber die peripatetische Denkweise hat doch schon so weit Macht über ihn, daß er Seele und Seelenkraft ihrem Wesen nach (in essentia, nicht in substantia) unterscheidet. Die nicht ganz klare und sichere Stellungnahme der ersten Ordenslehrer, eines Alexander und Bonaventura führten dazu, daß bereits Richard von Mediavilla den Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften zu einem bloß logischen abschwächen konnte.

Das niedere Seelenleben erfährt durch Alexander unter dem Einflusse der arabischen Literatur und der Verwertung des Johannes Dameszenus eine ausgedehnte Behandlung.

Für das Gebiet der geistigen Erkenntnis ergab sich ihm die Notwendigkeit, zwischen den bisher herrschenden

auguſtiniſchen Anſchauungen und den peripatetiſchen ſich zu entſcheiden, bzw. zwiſchen ihnen einen Ausgleich zu treffen. Es kamen ferner hinzu jene, welche in den nicht lange vorher überſetzten Schriften des Johannes Damaszenus ihren Ausdruck fanden. Alexander ſucht demgemäß auf den eigentümlichen Sinn der auf verſchiedenem Boden erwachſenen Doktrinen einzugehen.

Einen breiten Raum beanſprucht bei ihm die Willenstheorie. Indes führt auch ſie über eine Sichtung älterer Begriffsſchemate auf dieſem Gebiete nicht weſentlich hinaus. Unter den pſychiſchen „Bewegungsvermögen", wie er ſich ausdrückt, unterſcheidet er befehlende, ratende und begehrende. Als befehlende führen gleichſam den Vorſitz das freie Entſcheidungsvermögen (liberum arbitrium) und der höhere Teil des Gewiſſens (Syntereſis). Dem freien Entſcheidungsvermögen wendet ſich ſein Intereſſe in erſter Linie zu. Er ſucht den Anteil aufzuzeigen, welchen ſowohl Vernunft als Wille an ihm haben, und die richtige Begriffskategorie ausfindig zu machen, die ihm zukommt. Als ſolche bezeichnet er nicht ſo faſt eine Zuſtändlichkeit als vielmehr eine zuſtändliche Kraft (potentia habitualis) im Sinne einer Kraft, die ſich mit angeborener Fertigkeit zur Geltung bringt.

Die mit Freiheit vollzogenen Akte des Menſchen ſind von keiner außer ihm ſtehenden Macht, auch nicht der göttlichen, mitbedingt. Als ihre Urſache iſt allein der Menſch anzuſehen. Die Willensfreiheit bezeichnet das Höchſte und Vorzüglichſte, was in der menſchlichen Natur ſich findet.

In eingehender Weiſe widmet ſich Alexander der Unterſuchung des ewigen und zeitlichen Geſetzes (lex aeterna — temporalis). Es geſchieht im engſten Anſchluß an Auguſtinus. Die Frage, ob der göttliche Wille dem ewigen Geſetze unterworfen ſei, beantwortet er damit, daß er ſagt, es ſei das nicht der Fall, der göttliche Wille ſei

vielmehr mit dem ewigen Geſetze identiſch. Nicht im Verhältnis der Folge ſtehe der Wille zur höchſten Norm, ſondern er ſei mit der Vernunft verbunden.

Die charakteriſtiſche Doktrin der älteren Franziskanerſchule von Paris liegt bei Alexander im Keime vor. Sie iſt der ſpontane Ausdruck der Überzeugungen, die er ſich gebildet hatte, als er in reiferen Jahren ſich dem Orden anſchloß. Von ihr aus empfangen die älteſten Lehrer des Ordens ihre Richtung, deren Spuren ſich trotz des ſpäteren Einfluſſes der Oxforder Schule durch die ganze Zeit der Hochſcholaſtik nicht verlieren.

Johannes von Rupella.

Er war der erſte Franziskaner, der als ſolcher als magister regens an der theologiſchen Fakultät Aufnahme fand. Vorgeſchlagen wurde er durch ſeinen Lehrer Alexander Halenſis, und zwar nicht lange nach deſſen Eintritt in den Orden, jedenfalls vor 1238. Denn in dieſem Jahre treffen wir ihn im Profeſſorenkollegium an. Im Orden genoß er das größte Anſehen, vertrat deſſen Sache gegen den Ordensgeneral Fr. Elias im Jahre 1239 und beteiligte ſich an der Auslegung der Regel im Jahre 1242. Er ſoll am Konzil von Lyon teilgenommen haben, ſtarb indes noch im Jahre 1245, und zwar vor Alexander von Hales. Bekannt iſt ſein mannhaftes Auftreten für das in ſeinem Rechte bedrohte philoſophiſche Studium. Von ſeiner Pflege desſelben gibt ſeine Summa de anima Zeugnis. Dieſes ſtreng disponierte Werk, welches vom Weſen ſowie von den Kräften und dem Wirken der Seele handelt, trägt aus einer ſehr ausgedehnten Literatur reichliches pſychologiſches Material zuſammen. Im Sammeln des Materials erinnert unſer Magiſter an die Arbeitsweiſe von Albertus Magnus. Doch fehlt ihm wie dieſem die einheitliche Durchdringung des Stoffes. In dieſem Punkte machen die

pſychologiſchen Partien der theologiſchen Summe Alexanders den Eindruck einer mehr entwickelten und fortgeſchrittenen Leiſtung. In weſentlich anderer Weiſe als er hatte auf die Ausgeſtaltung der Ordensdoktrin Einfluß

der heilige Bonaventura.

Der h. Bonaventura iſt 1221 zu Bagnorea geboren und hatte urſprünglich den Namen Johannes Fidanza. Er war noch Jüngling, als er 1238 in den Orden des h. Franziskus trat. Um 1242 wurde er zu ſeiner theologiſchen Ausbildung nach Paris geſandt und erlangte noch unter Alexander Halenſis 1245 die Würde des Baccalaureats. 1248 wurde er Lizentiat, mit dem Recht, öffentliche Vorleſungen zu halten. Seine Vorleſungen dauerten ungeſtört zunächſt bis 1252. Um jene Zeit entſtanden auch die meiſten ſeiner Schriften. Im genannten Jahre begann der ſogen. Mendikantenſtreit, d. i. der Kampf der weltlichen Profeſſoren gegen die Lehrer aus den neuen Orden, zunächſt aus jenem des h. Dominikus. 1254 dehnte er ſich auch gegen die Franziskaner aus, nachdem Gerard de Burgo San Donino ſeine Schrift Introductio in Evangelium aeternum herausgegeben hatte. Von 1255—1257 fanden an der Univerſität keine Vorleſungen ſtatt wegen der genannten Wirren. Im letztgenannten Jahre entſchied Papſt Alexander IV. dahin, daß die Mendikanten zu den Lehrſtühlen zugelaſſen werden. Nunmehr wurde Bonaventura gleichzeitig mit dem h. Thomas von Aquin zum Doktor der Theologie ernannt. Unterdeſſen war Bonaventura zum Generalminiſter ſeines Ordens erwählt worden. 1273 ernannte ihn Gregor X., der auf den Vorſchlag Bonaventuras zum Papſte erwählt worden war, zum Kardinal und Biſchof von Albano. Ein großes Maß von Arbeit harrte ſeiner beim zweiten Konzil von Lyon 1274, da der h. Thomas im März dieſes Jahres

auf der Reise zum Konzil gestorben war. Aber auch ihn rafften die Anstrengungen der Versammlung rasch dahin, nämlich im Juli des gleichen Jahres. Bonaventura war allem Anschein nach ausschließlich theologischer Schriftsteller. Seinen theologischen Werken muß das Material für Darstellung seiner philosophischen Anschauungen entnommen werden. In Betracht kommen hauptsächlich sein Kommentar zu den Sentenzenbüchern Quaestiones disputatae, Itinerarium mentis in Deum, Opusculum de reductione artium ad theologiam, Collationes in Hexaëmeron.

Während Alexander Halensis seine außerhalb des Ordens noch ausgestaltete wissenschaftliche Richtung — ihre Linie verläuft von Augustinus aus über Anselmus, die Sententiarier — an den Franziskanerorden heranbrachte und so die Schule des Ordens in ihren allgemeinsten Grundzügen festsetzte, drückt ihr Bonaventura, von Jugend an im Orden lebend, ihr endgültiges franziskanisches Gepräge auf. Als das Ideal eines universalen Theologen schwebt ihm in der jüngeren Vergangenheit Hugo von St. Viktor vor, wie er De reductione artium ad theologiam c. 5 zu erkennen gibt. In dessen Geiste und nach dessen im Didascalicon vorgestellten Vorbilde ist auch die soeben genannte Schrift des h. Bonaventura abgefaßt. Der Gedanke einer von oben ausgehenden Erkenntnisbewegung, welcher bei Alexander nur angedeutet ist, nimmt bei ihm eine herrschende Stellung ein und bildet einen wichtigen Bestandteil seiner mystischen Geistesart. Von diesem Gedanken ist die Schrift De reductione artium ad theologiam durchzogen. Alles menschliche Wissen und Können erfordert eine Erleuchtung von oben, vom Vater der Lichter. Diese Erleuchtung besteht in der Form des äußeren Lichtes (lumen exterius) zur Übung der mechanischen Künste. Das materielle äußere Licht ermöglicht auch die Sinneserkenntnis, die ihrerseits im Ver-

gleich zu dem ganzen Erkenntnisleben ein unteres Licht (lumen inferius) darstellt. Ein inneres, bis zu den verborgenen Gründen der Dinge reichendes Licht (lumen interius) stellt die philosophische Erkenntnis dar. Sie wird überragt durch das höhere Licht (lumen superius) der h. Schrift und der Offenbarung. Das Licht der Philosophie teilt sich wieder gemäß den drei Disziplinen Logik, Physik und Ethik, so daß das irdische Leben sechs Erleuchtungen gleich den sechs Wochentagen zählt, denen als Abend, an dem alles Wissen aufhören wird (1 Kor. 13, 8) und als siebenter Ruhetag das Licht der Verklärung (illuminatio gloriae) folgen wird. In derartig mystisch-symbolischer (-anagogischer) Ausführung, die mehr erbaulichen, als speziell wissenschaftlichen Zwecken dienen kann, will Bonaventura zeigen, wie alle Erkenntnis von oben aus bedingt ist und ihr oberstes Ziel in der Theologie oder dem Verständnis der h. Schrift hat, die aber ihrerseits auf die Vereinigung des Bräutigams und der Braut, der Gottheit und Menschheit, welche durch die Liebe geschieht, hinleitet.

Ähnlichen Charakters ist eine andere berühmte Schrift Bonaventuras, nämlich das Itinerarium mentis in Deum. Ihr Zweck ist ein echt franziskanischer, nämlich „mehr Betätigung des Gemüts als Unterweisung des Verstandes." Das schließt aber nicht aus, daß wir darin dennoch über die intimsten erkenntnistheoretischen Anschauungen des seraphischen Lehrers unterrichtet werden. Er bekundet sich hier als treuen Schüler des h. Augustinus. Zunächst unterscheidet er drei Stufen in der Erhebung zu Gott, sofern die äußere sinnenfällige Welt gleichsam die Fußspuren Gottes (vestigia) an sich trägt, die Seele und die Geister Bilder Gottes sind und neben diesen Wegen außer und in uns auch ein Weg über uns, nämlich von der ewigen, mit unserem Geiste vorbundenen Wahrheit aus, sich er-

öffnet. Durch Verdopplung seiner Wege langt Bonaventura wieder bei seiner symbolischen Sechszahl an. Den objektiv bestehenden Wegen stellt er sechs psychische Vermögen gegenüber: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, apex mentis seu synteresis scintilla, ohne aber eine genaue Parallele zu beabsichtigen oder diese psychologische Gliederung strenge festzuhalten. Denn neben diesen mehr peripatetisch zu denkenden Vermögen werden alsbald wieder die augustinischen Potenzen memoria, intelligentia, amor als solche der gottebenbildlichen Seele von vorherrschender Bedeutung. Er spricht von ihnen bei der dritten Stufe des Aufstieges zu Gott, wo er ihre Tätigkeiten (operationes) und Verhältnisse (habitudines) inbezug auf die Gotteserkenntnis darlegt.

Diese drei Kräfte betätigen sich nämlich wieder in dreifach verschiedener Weise, so z. B., um bei dem erkenntnistheoretischen Thema stehen zu bleiben, die intelligentia in begrifflichem Erfassen, das in seiner Vollendung unmöglich ist, ohne Erkenntnis des reinsten, des einfachen und ewigen Seins. Denn wie sollte das Mangelhafte und Unvollkommene als solches erkannt werden, ohne die Kenntnis des Vollkommenen? Die intelligentia betätigt sich ferner in der gewissen Erkenntnis wahrer Sätze. Das Bewußtsein ihrer Unabänderlichkeit kann nicht von den veränderlichen Dingen, nicht von dem veränderlichen Geiste herrühren, sondern nur von einem außergeschöpflichen, in uns unabänderlich leuchtenden Lichte. Die intelligentia betätigt sich endlich in dem gesetzmäßigen Schließen. Die Folgerichtigkeit besteht unabhängig von der Existenz der materiellen Dinge. Sie rührt nicht her von der Existenz der Dinge in unserer Seele. Denn was nur so existiert, ist eine Fiktion. Sie kann nur begründet sein in der maßgebenden Vorbildlichkeit der ewigen Kunst (venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna), welche die Dinge

in ihren Verhältniſſen regelt und an deren Wahrheit ſich alles wahre Schließen entfacht.

Begreifen, urteilen, ſchließen iſt nur möglich durch eine Verbindung unſeres Geiſtes mit Gott, der urſprünglichen Wahrheit. Nur durch ihre Lehre und ihren Einfluß vermag der Menſch ſich zu einer gewiſſen Erkenntnis des Wahren zu erſchwingen. Wer fühlt hier nicht eine gewiſſe Ähnlichkeit der Unterſuchung mit jener in der „Kritik der reinen Vernunft"? Wer kann aber leugnen, daß dieſe Unterſuchung bei Bonaventura, ähnlich wie bei Auguſtin, von einer ontologiſtiſchen Tendenz beherrſcht iſt?

Im fünften Kapitel des Itinerarium iſt es denn auch zu klar ausgeſprochen, wenn es bis dahin nicht geſchehen wäre, daß Gott das zuerſt Erkannte ſei.

Trotz dieſem engen Anſchluß an Auguſtinus läßt Bonaventura doch auch Ariſtoteles Recht widerfahren. Demgemäß betrachtet er die Sinneserkenntnis als kauſalen Faktor des menſchlichen Erkennens überhaupt. Er nimmt den Abſtraktionsprozeß der geiſtigen Spezies an ſo gut wie ein Thomas u. a. Von dieſem unterſcheidet er ſich höchſtens dadurch, daß er den tätigen und möglichen Intellekt nur als zwei Differenzen derſelben Potenz faßt, während ſie Thomas als zwei eigentliche Potenzen denkt. Aber er hält die von Ariſtoteles angegebenen Faktoren nicht für ausreichend, zum wenigſten, meint er, ſchließen ſie ein Mitwirken der ewigen Wahrheit nicht aus. Und ſo ſpricht er ſich denn in der Quaestio disputata de cognitionis humanae suprema ratione, wo er ex professo über unſeren Gegenſtand handelt, dafür aus: Alles, was wir mit Gewißheit erkennen, erkennen wir im Lichte der ewigen Prinzipien (in luce aeternarum rationum). Nicht als ob die Klarheit des ewigen Lichtes (lucis aeternae evidentia) der ganze und einzige Erkenntnisgrund wäre. Allein es reicht auch nicht aus, nur im allgemeinen von einem Einfluß

des göttlichen Lichtes beim geistigen Erkennen zu sprechen. Der höchste Erkenntnisgrund sind und bleiben die rationes aeternae, welche die Seele als Bild Gottes erreicht, berührt (attingit), wenn auch nicht klar und voll und deutlich. Er denkt also an einen unmittelbaren Kontakt. Aber weil die Seele nicht in ihrem ganzen Umfange Bild Gottes ist, so bedarf sie zu jenen rationes aeternae als ihr eigentümliche und deutliche Erkenntnisprinzipien die abstrakten Erkenntnisformen, welche nur durch eine spezielle Offenbarung Gottes ersetzt werden könnten.

So verbindet also Bonaventura Aristoteles und Augustinus. So hält er an diesem noch fest, ohne jenen abweisen zu wollen. Das ist der Kernpunkt des franziskanischen Exemplarismus, welchem die thomistische Erkenntnistheorie als konsequent und streng durchgeführter Aristotelismus gegenübersteht.

In der gleichen Schrift (Itinerarium) gibt Bonaventura auch zu erkennen, welches seiner ganzen zeitgeschichtlichen Stellung nach die Begriffe sind, unter denen er das Wesen Gottes denkt. Wie im Exemplarismus, so liegt vielleicht in der Bestimmung des Wesens Gottes noch ein merklicher Rest platonischer bzw. neuplatonischer Denkweise vor.

„Damaszenus, so meint er, sagt, daß „der da ist" der erste Name Gottes sei. Dionysius sagt, Christus folgend, daß „das Gute" (bonum) der erste Name Gottes sei. „Wie nämlich für die Erkenntnis der Wesensbestimmtheiten Gottes das Sein selbst der wurzelhafte Grund und Name ist, wodurch die übrigen erkannt werden, so ist für die Betrachtung seiner Ausflüsse das Gute als solches das ursprünglichste Fundament."

Vom Sein als solchem (ipsum esse) leitet er die folgenden Wesensbestimmungen Gottes ab. Das reinste Sein selbst ist nicht von einem anderen empfangen und ist darum das durchaus Erste (primum); als jedes Nicht-

sein, also sowohl Anfang und Ende ausschließend, das Ewige (aeternum); als nur habend, was es selbst ist und darum jede Zusammensetzung ausschließend, das Einfachste (simplicissimum); als jede Möglichkeit, weil alles Nichtsein ausschließend, das Wirklichste (actualissimum); als jedes Minder (defectibilitas) ausschließend das Vollkommenste (perfectissimum); als jede Verschiedenheit ausschließend das ganz Eine (summe unum).

Von der Welt hatte bereits Alexander gelehrt, daß sie nur zeitlich entstanden sein konnte. Hierin schließt sich ihm Bonaventura mit Entschiedenheit an. „Zu behaupten, daß die Welt ewig sei oder von Ewigkeit hervorgebracht, indem man doch annimmt, daß alle Dinge aus nichts hervorgebracht sind, geht durchaus gegen die Wahrheit und die Vernunft, und zwar derart gegen die Vernunft, daß ich meinen möchte, kein Philosoph, und hätte er auch noch so geringe Einsicht besessen, habe das behauptet. Denn das schließt einen ganz offenbaren Widerspruch in sich." „Es ist nämlich unmöglich, daß, was das Sein nach dem Nichtsein hat, ein ewiges Sein habe." Dieses ganz apodiktische Bekenntnis läßt die Lehre des h. Thomas über den gleichen Gegenstand um so merkwürdiger erscheinen.

In der Fassung der Wesenskonstitutive alles Gewordenen und Werdenden bekundet sich Bonaventura als Anhänger der älteren Schule und der arabisch schreibenden Peripatetiker. Die Materie ist ihm nicht nur Wesenskonstitutiv des Körperlichen, sondern auch des Geistigen. Für sich betrachtet hat sie kein Sein, keine Form, keinen Unterschied. Sie ist ein durchaus Homogenes und von der ausgedehntesten Möglichkeit bzw. Aufnahmefähigkeit für die Formen. Mit geistigen Formen verbunden bildet sie die Unterlage für die wechselnden Vorgänge (fulcimentum variationis) akzidenteller Art. Ihre eigentlichste Bedeutung hat sie allerdings in ihrer Verbindung mit den Formen

der vergänglichen Körperwelt. Die Kompliziertheit des Körperlichen bringt es mit sich, daß sich mit der ersten Materie verschiedene Formen nacheinander verbinden, um in ihrer Gesamtheit ein Wesen zu begründen, so zuerst die forma corporeitatis oder forma communis, dann die formae elementares, ferner die formae mixtionis usw. Die letzte und vollendende ist dann die vornehmste.

Nicht ausgeglichen mit seiner Auffassung von der Materie als bloßer (und zwar passiver) Potenz ist seine Anschauung von den Samengründen der Dinge, von denen er im Anschluß an Augustinus redet. Denn die ratio seminalis soll sein „eine tätige Kraft, die der Materie eingeschaffen ist und die mit Hilfe der Naturkräfte eine neue Form hervorbringt". „Sie ist die Form in Potenz." Will man nämlich nicht zugeben, „daß die Form aus nichts hervorgebracht wird, dann wird die Entstehung derselben am einfachsten durch die Annahme erklärt, sie sei schon vorher im Stoffe enthalten und trete bei der Neubildung des Körpers aktuell hervor." Ein Werden im Sinne eines Neuentstehens könnte es allerdings unter dieser Voraussetzung nicht geben. Alles Werden, alle Zeugung wäre nur die Entwicklung eines bereits Vorhandenen.

Wie alles Geschaffene so besteht auch die Seele des Menschen, da sie nicht nur Form, sondern zugleich Substanz ist, mit dem Vermögen selbständiger Existenz, aus Materie und Form. Sie unterscheidet sich dadurch von der Tierseele, welche nur eine in den Körper versenkte Form bildet.

Von der Frage, wie sich die Seelenvermögen, und zwar insbesondere Vernunft und Wille zueinander und zur Seele verhalten, urteilt er, sie schließe mehr Neugierde als Nutzen in sich. Er führt die verschiedenen Meinungen von einem logischen, realen Unterschied und von der substantialen

Einheit der Seele und ihrer Kräfte, aber des Unterſchiedes unter ſich, an und meint, es ſei ſchwer, eine derſelben durch Vernunftgründe zu widerlegen. Er ſeinerſeits folgt der letzteren vom Unterſchied der Kräfte unter ſich, die er als Anſicht ſeiner Vorgänger bezeichnet.

Bonaventura hatte unter den Repräſentanten der älteren franziskaniſchen Schule das größte Anſehen erlangt. Er hatte ihre Richtung endgiltig beſtimmt und ihre Lehren zu einem gewiſſen Abſchluſſe gebracht.

Alsbald nach ihm zeigen ſich die Anſätze zu jener Wendung im Franziskanerorden, die ihren prägnanten Ausdruck in Duns Skotus findet. Hatte bisher die Doktrin der beiden Mendikantenorden in Selbſtändigkeit und Friede ihre Entwicklung genommen, ohne merkliche Berührung und Reibung, ſo änderte ſich das Verhältnis nach der typiſchen Ausgeſtaltung der beiderſeitigen Lehren durch Bonaventura und Thomas. Der Unterſchied und die Abweichung in der Richtung kamen zum Bewußtſein. Und ſo regte ſich denn der Stachel der Kritik zuerſt auf jener Seite, welche die Tradition für ſich in Anſpruch nahm, auf der Seite der Franziskaner. Die Spuren dieſer Kritik finden ſich bereits bei Johannes Peckham und Matthäus ab Aquaſparta. Sie verdichten ſich bei Wilhelm von Lamarre zu einer eigenen Schrift, nämlich zu dem 1284 verfaßten Correctorium fr. Thomae, welches als „das wiſſenſchaftliche Kriegsmanifeſt" der Franziskaner gegen die Dominikaner betrachtet werden kann.

Weiterhin verſtärkte die Tendenz im Sinne der ſpäteren Lehre des Duns Skotus der Einfluß der engliſchen Franziskanerſchule auch auf dem Kontinent. Als bemerkenswerter Förderer desſelben muß Richard von Middleton angeſehen werden, dem man bisher, wie es ſcheint zu Unrecht, eine weitergehende Annäherung an Thomas nachgeſagt hatte.

4. Die Franziskanerschule in Oxford.

Im Jahre 1224 waren die Franziskaner nach England gekommen. Noch in diesem Jahre hatten sie eine Niederlassung in Oxford gegründet, wo sich alsbald ein Konvent zumeist aus Graduierten und Studierenden der Universität bildete. Der große Einfluß der Minoriten an der Universität rührt aber davon her, daß der bedeutendste Lehrer an derselben, Magister Robert Grosseteste, ihr besonderer Patron wurde und in ihrem Studienhause vortrug.

Robert Grosseteste.

Robert Grosseteste, geboren um 1175 zu Stradbrook, hatte seine höhere Bildung zu Oxford empfangen. Sie erstreckte sich nicht nur auf die freien Künste und die Theologie, sondern auch auf die Sprachen, auf Jus und Medizin. 1205 war er Magister regens zu Oxford geworden und lehrte als solcher von 1226 in der Schule der Franziskaner. Seine Fürsorge für das Minoritenstudium bewahrte er auch, als er Bischof von Lincoln geworden war, bis zu seinem Tode 1253.

Seine Schriften, die noch der Sichtung und des Druckes harren, scheinen sehr zahlreich zu sein. Außer vielen theologischen Werken verfaßte er solche philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhalts. Unter den philosophischen nimmt die erste Stelle ein eine Summa philosophiae, nicht zu verwechseln mit dem ihm gleichfalls zugeschriebenen Compendium scientiarum, welches tatsächlich die Schrift De divisione philosophiae des Dominikus Gundissalinus ist. Außerdem schrieb er mehrere Kommentare zu aristotelischen Werken, zu des Boetius De consolatione philosophiae uff. Seine Einzeluntersuchungen erstrecken sich auf philosophische, naturwissenschaftliche, mathematische, astronomische und philosophische Probleme. Doch alle

dieſe Wiſſenſchaften werden von ihm in den Dienſt der Theologie und des bibliſchen Studiums geſtellt. Ein Einblick in ſeine geiſtige Eigenart iſt vielleicht vorläufig zu gewinnen aus des Bartholomäus Anglikus De proprietatibus rerum, wo alle natürlichen Kenntniſſe auf das Verſtändnis der heiligen Schrift bezogen werden. Bartholomäus iſt aus ſeiner Schule hervorgegangen. Die Franziskanergelehrten der Oxforder Schule unterſcheiden ſich nicht unweſentlich von denen zu Paris. Dieſe ſind Theologen von der herkömmlichen Art. Ihre Hauptaufgabe erblicken ſie in der Syſtematiſierung ihrer chriſtlichen Überzeugungen. Zu dieſem Behufe verfaſſen ſie Sentenzen, Kommentare und Summen. In der Oxforder Franziskanerſchule wird das Bibelſtudium ſtark betont. Der große Wert, den ſie den poſitiven Kenntniſſen, dem Sprachſtudium, den empiriſchen Wiſſenſchaften beimißt, ſoll lediglich aus der Abſicht begriffen werden, in das Verſtändnis der heiligen Schrift einzudringen. Dieſe Richtung des Oxforder Franziskanerſtudiums hat Robert Groſſeteſte angebahnt.

Er ſorgte dafür, daß auch nach ihm noch Männer ſeines Geiſtes bei den Minoriten lehrten; es waren die Weltgeiſtlichen Magiſter Peter, Roger Weſham und Thomas Wallenſis. Erſt nachdem der letztere um 1247 Biſchof von St. David geworden war, trat der erſte Franziskaner Adam von Marſh als magister regens in der Theologie auf. Dieſen ausgezeichneten Magiſter, den die Nachwelt doctor illustris nannte, ſtellt Roger Bacon auf gleiche Stufe mit Robert Groſſeteſte. Von beiden meint er, daß ſie zu den hervorragendſten Gelehrten der Welt zählten und in göttlicher und weltlicher Weisheit vollendet waren.

Beſſer als über ihre philoſophiſchen Doktrinen ſind wir einſtweilen unterrichtet über die Denkweiſe von Roger Bacon.

Roger Bacon.

Man nimmt an, daß Roger Bacon in den Jahren 1210—1215 geboren wurde. Seine Studien machte er zunächst in Oxford und kam dann nach Paris, wo er vor 1245 bereits war, da er den in diesem Jahre verstorbenen Alexander Halensis persönlich kannte. Sein Aufenthalt in Frankreich erstreckte sich sicher bis 1250. Wann er sich dem Franziskanerorden anschloß, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Um 1257 mußte er sich im Orden schwer empfundene Einschränkungen im Verkehr mit der Außenwelt und den Gelehrten seiner Zeit gefallen lassen. Eine Erleichterung seiner Lage erhoffte er von Papst Klemens IV. (1266—1268), dem er seine Hauptwerke überbringen ließ. Allein seine Situation verschlimmerte sich, als Hieronymus von Ascoli Ordensgeneral wurde und ihn auf Grund seines Verhaltens und anstößiger Lehren zur Klosterhaft verurteilte (1278). Ein paar Jahre nach dieser Haft starb er zu Oxford (1292 oder 1294) und wurde bei den Franziskanern beigesetzt.

Die an Klemens IV. übersandten Hauptwerke sind das Opus majus und dessen zwei Ergänzungsschriften Opus minus und Opus tertium. Roger selbst will in diesen Werken dem Papste gleichsam nur vorläufige Stichproben seiner Einsichten und Untersuchungen bieten. Von einer beabsichtigten endgiltigen Gesamtdarstellung seines Wissens, dem Scriptum principale, wie er es nennt, sind nur Fragmente vorhanden. Zu der Ausführung ist er nicht gekommen.

Roger Bacon wird meist mit seinem um Jahrhunderte späteren Landsmann und Namensvetter Franzis Bacon zusammen genannt, um den empiristischen Zug des englischen Volksgeistes zu kennzeichnen. Roger war ohne Zweifel der größte Naturforscher des Mittelalters. Er setzt uns in

Staunen durch seine tatsächlichen Entdeckungen auf naturwissenschaftlichem Gebiete wie durch das, was sein divinatorischer Geist ahnte. In besonders erfolgreicher Weise pflegte er das Gebiet der Optik. Er machte Entwürfe für Mikroskope und Fernrohre. Auch in der Astronomie und Chemie war er heimisch. Er befaßte sich mit der Verbesserung des Kalenders, mit der Verwendung des Pulvers. In der Schrift De secretis operibus artis et naturae schwebt ihm bereits das Bild der Errungenschaften unserer modernsten Verkehrstechnik vor Augen. Er sieht Fluß- und Seeschiffe, die mit größter Schnelligkeit sich bewegen, während sie doch nur ein einziger Mensch leitet. Er denkt an Wagen, die von keinem Tiere gezogen mit außerordentlichem Ungestüm dahineilen. Mit seinen ungewöhnlichen Naturkenntnissen verband er ebensolche Sprachkenntnisse. Sie erstreckten sich auch auf Griechisch, Hebräisch, Arabisch, und befähigten ihn, Vorschläge zur Verbesserung der „Vulgata" zu machen.

Nach dem Gesagten könnte man glauben, er sei ganz in seinen positiven und empirischen Studien aufgegangen. Tatsächlich war er nur ein treuer Jünger von Meistern wie Robert Grosseteste und Adam v. Marsh. Sein ganzes Studium sollte nur der Theologie und insbesondere der Heiligen Schrift dienen. Die Theologie ist ihm die herrschende Disziplin, auf die alle anderen bezogen werden müssen, für die sie aber auch notwendig sind. So bedeutet für ihn auch die Philosophie nichts anderes als einen dienenden Teil der Theologie. Und zwar meint er das in einem ganz prägnanten Sinne. Den Inbegriff der göttlichen Weisheit befaßt nämlich in sich die Schrift. Sie läßt eine doppelte Erklärung zu, eine literale und eine mystische. Mit der literalen hat sich die Philosophie zu beschäftigen, so daß die Heilige Schrift Erkenntnisquelle der Philosophie ist. Sie kann es deshalb sein, weil die heiligen Bücher eine treue Transskription des

großen Buches der Schöpfung darstellen, in denen der Mensch alle Dinge in ihrer ganzen Wahrheit findet. Im Zusammenhange mit ihr hat der Philosoph die „naturas et proprietates rerum" festzustellen.

Der Realisierung dieses Programms sind wir bereits begegnet und zwar ebenfalls bei einem Schüler von Robert Grosseteste, Bartholomäus Anglikus, der sein De proprietatibus rerum ausschließlich zum Verständnis der Heiligen Schrift verfaßte.

Kommt nun der Inhalt der Philosophie wesentlich zustande durch literale Interpretation der Heiligen Schrift, so bedeutet das nichts anderes, als daß die Philosophie im Grunde genommen auf göttlicher Offenbarung beruht. Das ist nun in der Tat die Ansicht von Roger Bacon. Er sagt: „Die philosophische Weisheit ist ganz von Gott geoffenbart und den Philosophen gegeben, und er ist es, der die Seelen der Menschen in aller Weisheit erleuchtet." In weitläufigen Ausführungen zeigt er demgemäß, wie sich die Strahlen der Offenbarung auch auf die außerhalb des auserwählten Volkes stehenden Geistesmänner erstreckten. Und eine solche Offenbarung war notwendig. Denn infolge des Erbverderbens bringt und brachte es der Mensch nicht zu sicheren Erkenntnissen. Er bedurfte ursprünglich der Offenbarung und bedarf noch fortwährend der Unterweisung. Hier ist es, wo Roger Bacon einen ausgesprochenen Traditionalismus vertritt.

Weicht er in der strikten Formulierung dieser Theorie auch noch so sehr von seinen Zeit- und Ordensgenossen ab, so steht er ihnen doch innerlich durchaus nicht so fern. Hatte nicht die ganze bisherige Franziskanerschule auch für das natürliche Erkenntnisgebiet eine göttliche Erleuchtung und gleichsam einen unmittelbaren Kontakt des göttlichen Geistes mit der menschlichen Seele für notwendig erachtet? Roger Bacon ist ganz derselben Ansicht. Aber in der Formulierung

dieses Gedankens geht er wieder seinen eigenen Weg. Dieser besteht indes lediglich darin, daß er einen augustinischen Gedanken in ein aristotelisches Gewand hüllt. Er verwendet den Begriff des intellectus agens. Das lag um so näher, als dadurch dem averroistischen Monopsychismus die Spitze abgebrochen werden konnte. Ist nämlich zu aller Erkenntnis eine göttliche Erleuchtung notwendig, so gilt das folgende: „Weil das, was die Menschenseelen erleuchtet, jetzt von den Theologen wirkender Verstand genannt wird, so zeige ich, daß dieser wirkende Verstand in erster Linie Gott ist und weiterhin die Engel, die uns erleuchten."

Ist nun aber die Philosophie in der Weise, wie Bacon glaubt, auf die Theologie hingeordnet, bedarf es für die Philosophie ebenso wie für die übernatürlichen Wahrheiten der Offenbarung Gottes, dann besteht kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen Philosophie und Theologie. „Die Theologie ist dann nur eine Art natürliche Ergänzung der Philosophie, wie die christliche Offenbarung die Weiterführung der ursprünglichen philosophischen Offenbarung bedeutet. Philosophie und Theologie haben denselben Ausgangs- und Zielpunkt. Und so einigen und verschmelzen sich alle Wissenschaft, alle Wahrheit in der harmonischen Vollendung der ganzen von Gott an die Menschheit geoffenbarten Weisheit." Das ist die „philosophia completa, perfecta" Bacons.

In dieser engen Verbindung, ja Identifizierung von Philosophie und Theologie ist Bacon wesentlich Repräsentant eines älteren, augustinischen Standpunktes. Er verleiht ihm einen strengen und konsequenten Ausdruck. Diese Stellungnahme Bacons und der Franziskanerschule überhaupt bildet einen sehr erheblichen Unterscheidungspunkt zwischen den beiden größten Schulen des 13. Jahrhunderts.

5. Der Augustinismus der älteren Dominikanerschule.

Der Orden des hl. Dominikus wollte gleichmäßig durch das Wort, d. i. die Predigt und das Beispiel reformierend auf seine Zeit wirken. In ihm gewann daher das wissenschaftliche Studium von vornherein eine andere Bedeutung als bei den Franziskanern. In der Ordensregel jedoch, welche die des hl. Augustin war, kam dies vorerst nicht zum Ausdruck. Dagegen wurden nun in den Ordenskonstitutionen und zwar noch bei Lebzeiten des hl. Dominikus darauf bezügliche Verordnungen erlassen. Wie hierin, so kam der Predigerorden seinem großen Rivalen auch darin zuvor, daß er zuerst an der Universität Paris sich zwei theologische Lehrstühle eroberte 1229—1231.

Die Studienverordnungen hatten aber zunächst ausschließlich das theologische Studium im Auge. Sie lehnen ganz in Übereinstimmung mit den Reformbestrebungen des regulären Lebens in den vorausgehenden Jahrhunderten jegliches rein weltliche Studium direkt ab. So bestimmen die Konstitutionen vom Jahre 1228 ausdrücklich:

„In den Büchern der Heiden und Philosophen sollen die Brüder nicht studieren, wenn sie dieselben auch auf eine Stunde einsehen. Weltliche Wissenschaften sollen sie sich nicht aneignen, auch nicht die sogenannten freien Künste, es sei denn, daß einmal für einzelne Brüder der Magister des Ordens oder das allgemeine Kapitel anders verfügen wollte; — vielmehr sollen die Brüder und zwar die jungen wie die anderen nur theologische Bücher lesen."

In Übereinstimmung damit verwerfen die ersten Dominikanerprofessoren geradezu den Gebrauch der Philosophie in der Theologie. Ihr Gebrauch verderbe die Theologie. Sie in der Theologie gebrauchen heiße soviel als den König mit schmutzigen und zerrissenen Gewändern bekleiden.

Das war die Stimmung eines Johannes de St. Aegidio. Er wie Hugo v. St. Cher und Roland von Cremona waren ausschließlich Theologen.

Aber die Bedürfnisse der Zeit obsiegten über diese ersten exklusiv theologischen Absichten im Orden, und das Studium der Philosophie, zuerst nur ausnahmsweise und als Vergünstigung gestattet, wurde später förmliche Norm. Bereits das Generalkapitel vom Jahre 1259 ordnete das philosophische Studium im Orden an. Und jetzt wurde es bald notwendig, den Übereifer der Ordensgenossen für die Philosophie einzuschränken. Das Ordenskapitel vom Jahre 1271 mahnt die Studierenden, sich weniger auf die Philosophie zu verlegen, vielmehr das theologische Studium zu pflegen.

Nunmehr traten innerhalb des Ordens zwei Richtungen auseinander, die ältere augustinische und die jüngere aristotelische. Jener folgten die bereits genannten exklusiven Theologen zu Paris. Es kommen hinzu Robert Fitzacker und Robert Kilwardby, wie die meisten Theologen aus dem Weltklerus und wie die Magistri der Franziskaner im 13. Jahrhundert lauter Männer der alten Schule und Denkrichtung. Das größte Ansehen genoß unter ihnen im Dominikanerorden Robert Kilwardby. Er war lange Zeit (1248—1261) Professor der Ordensschule zu Oxford, zugleich bekleidete er das Amt eines Provinzials. 1272 bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury. Daß er jedoch 1278 mit der Würde des Kardinalats ausgestattet an die päpstliche Kurie nach Italien berufen wurde, deutet darauf hin, daß der Einfluß der jüngeren Richtung wuchs. Robert Kilwardby starb noch im gleichen Jahre (1278) zu Viterbo.

Von ihm stammt eine große Anzahl von Kommentaren zu älteren Schulschriften und zu den neuerdings bekannt gewordenen aristotelischen Werken. Auch verfaßte er einen

Kommentar zu den Sentenzenbüchern. Sein Werk De ortu et divisione philosophiae gilt als die bedeutendste Einleitungsschrift zur Philosophie im Mittelalter. Er faßt darin die Resultate der selbständigen und wertvollen, dem gleichen Zwecke gewidmeten Arbeiten der Viktoriner Hugo und Richard und der auf dem Boden arabischer Gelehrsamkeit erwachsenen Einleitungsliteratur von Dominikus Gundissalinus und Michael Skottus zusammen und bemüht sich, im Anschluß an Aristoteles die inneren Zusammenhänge der einzelnen Wissenschaften herauszustellen. Als subjektiven Grund für den Ursprung der Philosophie denkt er das Streben des Menschen nach Wissen und Glückseligkeit. Gegenstand der Philosophie ist die Gesamtheit der Dinge. Das Einteilungsprinzip bilden diese Dinge selbst (scientia secatur in res), die nach einem schon von Alkuin gebrauchten Schema in res divinae und res humanae zerfallen. Mit den göttlichen Dingen befaßt sich die Naturwissenschaft, Mathematik und Metaphysik, mit den menschlichen die Logik und die praktischen Disziplinen der Ethik und der mechanischen Künste.

Seine Stellung gegenüber den schwebenden Fragen seiner Zeit lernen wir teilweise kennen aus den Sätzen, die er im März 1277 öffentlich verurteilte. Unter den sechzehn, dem Gebiete der Physik entnommenen Sätzen, die er zensurierte, finden sich die folgenden: Die Form vergehe in ein reines Nichts; es sei keine aktive Potenz in der Materie; die vegetative, sensitive und intellektive Seele finden sich gleichzeitig im Embryo; die vegetative, sensitive und intellektive Seele machen eine einfache Form aus.

Von besonderer Bedeutung ist hier die Verurteilung des Satzes, daß kein aktives Vermögen in der Materie ruhe; denn damit ist die Lehre von den Samengründen (rationes seminales) als aktiven Potenzen in der Urmaterie verfochten. Während der Hauptrepräsentant des Aristotelismus im Dominikanerorden, der hl. Thomas, die Urmaterie

als reines Vermögen gedacht hatte, glaubte die auguſtiniſche Richtung auf die Samengründe als reale und aktive Veranlagungen in der erſten Materie nicht verzichten zu können, ohne den Unterſchied von Zeugung und Schöpfung preiszugeben.

Ein weiterer Lehrpunkt Kilwardbys betrifft die Vielheit der Formen im Organiſchen, ſpeziell im Menſchen. Thomas und ſeine Anhänger verteidigten entſchieden die Einheit der Seele. Demgegenüber vermeinte Kilwardby aus Stellen des hl. Auguſtin die Annahme dreier ſubſtantieller Lebensformen erweiſen zu können.

Durch die Zenſurierung Kilwardbys und eine in ungefähr derſelben Richtung ſich bewegende, welche Stephan Tempier, Biſchof von Paris, kurz vor jener in Oxford veranlaßt hatte, ſchien im Kampfe des Ariſtotelismus und Auguſtinismus ſich der Sieg auf die Seite des letzteren zu neigen, dem ohnehin auch die Mehrzahl der Dominikaner zuſtimmte.

Aber dieſer Sieg war nur von kurzer Dauer. Dem Machtgebote der Biſchöfe ſtellte ſich jenes der berufenen Autoritäten im Dominikanerorden entgegen. Innerhalb des Ordens wenigſtens wurde dem Auguſtinismus dadurch das Urteil geſprochen, daß die Generalkapitel von Paris vom Jahre 1279 und 1286 den Orden auf die Lehre des hl. Thomas verpflichteten. So entſchied ſcheinbar die äußere Gewalt über wiſſenſchaftliche Richtungen. Im Grunde waren es doch die Ideen.

6. Der lateiniſche Averroismus.

Renan und Hauréau hatten den Hauptherd des lateiniſchen Averroismus im 13. Jahrhundert im Schoße des Franziskanerordens ſuchen wollen. Neuere Forſchungen führten zu einem anderen Ergebnis. Die Richtung des Franziskanerordens hatte nichts gemein mit dem Averrois-

mus. Sie lag unter den zeitgenössischen Strömungen am weitesten ab von der averroistischen Tendenz. Diese letztere hatte ihren Boden vielmehr in einer Partei der Artistenfakultät an der Pariser Hochschule. An der Spitze dieser Partei stand Siger von Brabant, dessen „ewiges Licht" Dante befremdlicherweise mitten unter den größten Theologen in seinem Paradiese erstrahlen sieht.

Es ist so eine auffällige, aber nicht mehr zu bestreitende Tatsache, daß die Universität Paris zu gleicher Zeit den größten christlichen Peripatetiker des Mittelalters, Thomas von Aquin, und den Hauptrepräsentanten eines ethnisierenden Aristotelismus zu den Ihren zählte. Die letztgenannte Form des Aristotelismus wird nur deshalb als Averroismus bezeichnet, weil für ihre Anhänger der maßgebende Erklärer des Aristoteles und die entscheidende Instanz in strittigen Punkten seiner Lehre Averroes war.

Aber wie kommt es denn nur, daß mitten in dem Jahrhundert, in dem die Offenbarungslehre einen für lange Zeit mustergültigen Ausdruck fand, und gleichsam neben dem Lehrgebäude des hl. Thomas der Averroismus sein Haus errichten konnte? Diese Tatsache erklärt sich aus der Kraft des auch in den gläubigen Zeitaltern nie ganz schlummernden Rationalismus. Derselbe hatte bisher seine Heimstätte bei den Vertretern der freien Künste besessen. Auch im 13. Jahrhundert fand er seine Stütze in einem Teile der Fakultät der Artisten zu Paris. Die Umstände der Zeit fügten es, daß sie, die sich mit bewußter Ausschließlichkeit und ohne Orientierung am christlichen Glauben auf den Standpunkt der Vernunft zu stellen trachteten, in der Lehre des Aristoteles und ihren Konsequenzen zugleich die Lehre der Vernunft als solcher sahen, daß sie diese Lehre uneingeschränkt mit der Wahrheit identifizierten.

Man hat den Zeitpunkt des ersten Auftretens des Averroismus entschieden zu früh angesetzt, indem man ihn in den

Beginn des zweiten Drittels des 13. Jahrhunderts verlegte. Um jene Zeit oder vielmehr um 1220 wurde Siger von Brabant, der Hauptförderer der Richtung, wahrscheinlich erst geboren. Die ersten Anzeichen der bestehenden Richtung gibt die Schrift Alberts des Großen De unitate intellectus vom Jahre 1256. Von Siger selbst, welcher dem Weltklerus angehörte, wissen wir, daß er um 1266 berühmter Magister der Artistenfakultät zu Paris war. In diesem Jahre spielt er eine Rolle in den Zwistigkeiten, welche unter den vier Nationen der Artistenfakultät ausgebrochen waren. Von seiner schriftstellerischen Tätigkeit sind einstweilen bekannt geworden: Quaestiones logicales; Quaestio, utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente; Impossibilia; Quaestiones naturales; De aeternitate mundi; Quaestiones de anima intellctiva. Die zuletzt genannte Schrift ist das Hauptwerk Sigers, welches um 1270 entstand und den Anlaß bildete zu dem Tractatus fratris Thomae contra magistrum Sigerum De unitate intellectus. In diesem Jahre beschäftigte sich zum ersten Male die kirchliche Autorität mit dem Averroismus, sofern Stephan Tempier, Bischof von Paris, dreizehn Sätze aus dem Gedankenkreise dieser Richtung verurteilte. In der Folge veranlaßte die Partei der Averroisten mit Siger an der Spitze eine Spaltung innerhalb der Artistenfakultät und derartige Mißhelligkeiten, daß die Vorlesungen längere Zeit unterbleiben mußten. Dem öffentlichen und geheimen Wirken Sigers und seiner Richtung setzte die zweite Verurteilung am 7. März 1277 ein Ziel. Siger wurde im gleichen Jahre von dem Großinquisitor Frankreichs vor Gericht gefordert und zu Orvieto, wohin er sich an den römischen Hof gewendet hatte, 1282 von seinem Sekretär ermordet.

Die bisher vorliegenden Schriften Sigers reichen nicht aus, um ein eigentliches Lehrsystem des Averroismus zu gewinnen. Doch gestatten sie, den Standpunkt der Richtung und ihre wichtigsten Lehrpunkte zu fixieren.

Als Geisteserben der früheren einseitigen Dialektiker, die nun aber die natürliche Wahrheit, wie bemerkt, in der Lehre des Aristoteles erreicht sahen, kommen die Averroisten in allen den Fällen, wo der Stagirite von der Offenbarungslehre abweicht, in eine schiefe Stellung zum Glauben. Da sie aber den letzteren nicht preiszugeben wagten und doch nicht zu einem entschiedenen Entweder-Oder sich entschlossen, blieb ihnen keine andere Auskunft übrig, als die dem Begriff der Wahrheit widersprechende Annahme einer doppelten Wahrheit. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis von Albertus Magnus und Thomas von Aquin zogen sie sich in Konfliktsfällen auf die Position zurück, der Philosoph lehre so, oder nach der Philosophie laute es so, wenn auch der katholische Glaube gemäß der theologischen Wissenschaft etwas anderes sage. Auch Stephan Tempier hob diese ihre Zweideutigkeit, durch die sie ihre eigentliche Gesinnung verdeckten, in der Vorbemerkung zu den 219 von ihm im Jahre 1277 verurteilten Sätzen ausdrücklich hervor.

Ihr eigentümlicher Lehrinhalt selbst tritt uns in seinen allgemeinsten Umrissen erstmals in den von dem soeben genannten Pariser Bischof Ende 1270 namentlich verurteilten Sätzen entgegen. Bestimmtere Gestalt zeigt er in den nunmehr veröffentlichten Schriften Sigers.

Was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft, so denkt es sich Siger folgendermaßen. Gott ist zwar Ursache von allem, aber nicht von allem unmittelbar. Die vergänglichen Dinge werden durch die himmlischen Sphären ins Dasein gerufen. Da Gott als Geist nur das Allgemeine und Immaterielle und dasjenige, was mit Notwendigkeit existiert, erkennt, so bilden die vergänglichen und materiellen Dinge keinen Gegenstand der göttlichen Erkenntnis. Es kann daher auch keine Vorsehung geben.

Die Welt selbst ist ewig. Der Begriff der Schöpfung gilt nicht für die konstitutiven Prinzipien der Welt wie erste

Materie, Bewegung, Zeit. Auch die Arten deſſen, was durch Zeugung entſteht, ſind ewig. Denn es iſt unmöglich bei einem erſten Erzeuger in einer Art ſtehen zu bleiben, da er ja ſeiner Natur nach auf einen gleichartigen früheren Erzeuger hinweiſt. Geworden und zeitlich ſind nur die einzelnen Individuen einer Art. Ewig iſt insbeſondere auch die menſchliche Seele. Denn was ewig in der Zukunft iſt, iſt es auch in der Vergangenheit. Die Unvergänglichkeit der Seele wird aber begründet durch ihre Immaterialität.

Bisher konnte Siger den Spuren des Ariſtoteles folgen. In die Bahn des großen arabiſchen Kommentators biegt er ein mit ſeiner Begründung des Monopſychismus. Dieſer hervorſtechende Lehrpunkt im Syſtem Sigers gibt das Recht dazu, dieſes als Averroismus zu bezeichnen.

Unter ausdrücklicher Ablehnung der „praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas“ in ihrer Begründung des Verhältniſſes von Leib und Seele, von denen er ſagt, daß ſie die Meinung des Philoſophen nicht treffen (isti viri deficiunt ab intentione Philosophi), formuliert Siger ſeine eigene Theorie von der geiſtigen Seele. Die intellektive Seele iſt nach ihm nicht die eine Weſensform des Leibes, welche eine Mehrheit von Vermögen umſchließt. Als immaterielles Sein hat ſie vielmehr mit der vegetativen und ſinnlichen Seele nichts zu ſchaffen. Hiernach iſt ſie weſentlich vom Leibe getrennt. Ihre Verbindung mit dem Leibe iſt ſo nur akzidentell, auf ihrem Wirken mit dem Leibe beruhend. Sie ermöglicht nämlich durch ihre Beziehung zu den ſinnlichen Bildern, die im Menſchen vorhanden ſind, die geiſtige Erkenntnis. Weiterhin darf nun aber dieſe intellektive Seele nicht als in einer Vielheit exiſtierend gedacht werden. Der entſcheidende Grund hierfür liegt nach Siger darin, daß die Seele als immaterielles Sein deshalb keine Vielheit zuſammengehöriger Individuen unter einer Art befaſſen kann, weil die Vervielfältigung nur durch das Mittel der Materie

ermöglicht wird. Eine Materie ist aber im Gebiete der geistigen Substanzen nicht vorhanden.

Ein letzter charakteristischer Punkt der averroistischen Lehre betrifft die Willensfreiheit. Siger glaubt die wahre Meinung des Aristoteles wiederzugeben, indem er die Freiheit leugnet. Trotz des Mangels der Freiheit bestehen nun aber doch sittlich schlechte Handlungen. Es sind indes nur solche, welche das Wohl des menschlichen Gemeinwesens beeinträchtigen. Ihr Ursprung liegt in dem Mangel und der Schwäche der menschlichen Vernunft. Diese beugt sich dem zwingenden Einfluß von Faktoren, die ihrerseits von der ersten Ursache intendiert sind. So gewinnt das sittliche Übel, weil in den Weltplan aufgenommen, das Gepräge der Unvermeidlichkeit, und der Mensch, der unter dem Zwange der Notwendigkeit handelt, ist nicht verantwortlich.

In dem gleichen Ideenkreise wie Siger von Brabant scheinen sich Bernier von Nivelles und Boetius von Dazien bewegt zu haben. Auch sie wurden durch das Urteil der kirchlichen Autorität betroffen. Der letztere, gleich Siger Magister an der Artistenfakultät zu Paris und Kleriker, aber nicht Dominikaner, ist als Verfasser mehrerer philosophischer Schriften erwiesen. Einige mehr untergeordnete Sätze von jenen, welche Stephan Tempier 1277 verurteilte, können ihm bestimmt zugeteilt werden.

Das Ansehen des Averroes als Kommentator des Aristoteles war trotz der kirchlichen Verurteilung des Averroismus im 13. Jahrhundert so groß, daß man auch in der Folgezeit von Averroisten wie Johannes Baconthorp, Johannes Jandunus u. a. reden kann. Aber diese Männer wußten ihre christliche Weltansicht gegenüber dem Einfluß des arabischen Philosophen zu bewahren. So war der ethnisierende Vorstoß des Averroismus einstweilen abgeschlagen, bis er sich im Bunde mit dem Humanismus in der Schule von Padua mit gesteigerter Kraft ein letztes Mal erneuerte.

Das Hauptverdienst in der wissenschaftlichen Überwindung des Averroismus kommt den Begründern des Aristotelismus im Dominikanerorden, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, zu.

7. Der Aristotelismus im Dominikanerorden.

Es bedeutet ein Problem in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, wie aus den zu Anfang des 13. Jahrhunderts obwaltenden allgemeinen Verhältnissen im spekulativen Geistesleben und wie aus den speziellen Verhältnissen des Dominikanerordens sich die geistige Eigenart der beiden bekanntesten Repräsentanten der Hochscholastik entfalten konnte.

Die wissenschaftliche Persönlichkeit Alberts des Großen fand noch im Mittelalter eine nicht unpassende Charakteristik durch den Ehrentitel „doctor universalis". Albert zeichnet sich aus durch die Universalität seines Wissens. Er bemühte sich um das erreichbare Wissen seiner Zeit und hat selbständig auch zu seiner Mehrung beigetragen.

Bei Thomas von Aquin bewundern wir nicht eine gleiche Vielseitigkeit des Wissens und der Interessen wie bei Albert. Er konzentriert seine Kraft auf die Spekulation. Selbständiger, einheitlicher, tiefer als Albert sucht er in den von der Vorsehung dargebotenen Schatz der peripatetischen Literatur einzudringen. Sein Streben geht dahin, die reinere Lehre des Aristoteles nach Möglichkeit dem bis zu seiner Zeit erwachsenen christlichen Bewußtseinsinhalt organisch einzuordnen.

Wie erklären sich nun dort der nicht nur das spekulative Gebiet, sondern auch die Naturwissenschaften umspannende Universalismus, hier der trotz einer bestehenden mächtigen Geistesrichtung, der augustinischen nämlich, emporkommende strengere Aristotelismus?

Für beide Erscheinungen bildet die Wertschätzung der natürlichen Erkenntnisbestrebungen, die sich damals bereits allgemein geltend machte und die sich auch innerhalb des Dominikanerordens hemmenden Ordenssatzungen zum Trotz durchsetzte, die allgemeine Voraussetzung. Diese gerechte Würdigung des natürlichen Wissens ließ Albert die Grenzen der Theologie überschreiten und mit Hilfe der wie immer verfügbaren Mittel alle natürlichen Wissensgebiete der Zeit — von der Geschichte abgesehen — bebauen. Er schuf dadurch nicht ein völlig Neues. Der universalistische Zug hängt dem Mittelalter in seinen enzyklopädischen Bestrebungen von jeher an. Er hatte schon vor Albert sich mit besonderer Kraft in der Schule Grossetestes bekundet. Aber es war sicher mehr die individuelle Anlage und Lust des hochbegabten deutschen Magisters, als eine anzunehmende Beeinflussung von englischer Seite her, was ihm seine Richtung gab.

Der Tendenz in die Breite bei Albert steht bei Thomas jene in die Tiefe und zu systematischer Geschlossenheit gegenüber. Sie erklärt sein Bedürfnis, die Schriften des Aristoteles in ihrer durch die arabischen Durchgangspunkte nicht getrübten Form kennen zu lernen. Sie erklärt sein Eindringen in dessen eigentümliche Denkweise. Sie läßt ihn in Aristoteles den „Philosophen" mit Vorzug erkennen und zwar ungeachtet der noch vor kurzem geltend gemachten kirchlichen Bedenken. So bringt er eine seit Jahrhunderten auf logisch-ontologischem Gebiete angebahnte Bewegung zum Abschlusse und setzt an die Stelle des platonisierenden Augustinismus und an die Stelle des arabisch geformten Peripatetismus den christlich modifizierten Aristotelismus.

Im Zusammenhang mit Albertus Magnus wird am geeigensten erwähnt der bekannte Polyhistor Vinzenz von Beauvais, der sich durch seinen Universalismus am meisten an Albert innerhalb des Dominikanerordens annähert.

Vinzenz von Beauvais scheint mit unter

den ersten gewesen zu sein, die sich nach der Niederlassung der Dominikaner in Paris diesem Orden angeschlossen haben. Später lebte er zu Beauvais und am Hofe Ludwigs des Heiligen und starb um 1264. Seine Bedeutung beruht außer anderem darin, daß er von seinem Orden aus ein Gegenstück zu des Bartholomäus Anglikus De proprietatibus rerum schuf, ebenso kompilatorisch wie dieses, aber nicht nur zum Verständnis der Heiligen Schrift bestimmt, sondern das gesamte Wissen der Zeit, also auch jenes auf dem profanen Gebiete umfassend. Dieses dreigeteilte Werk, das wie in einem Spiegel die Strahlen der Erkenntnis zu einem Brennpunkte sammelt (Speculum tripartitum: naturale, doctrinale, historiale), stellt die größte Enzyklopädie des Mittelalters dar. Es beweist die elementare Gewalt, mit der der Wissensdrang des Jahrhunderts trotz der entgegenstehenden Ordensbedenken sich durchsetzte. Vinzenz meint, daß er die Natur der Dinge mit solcher Sorgfalt beschrieben habe, werde niemand für überflüssig und unnütz halten, der gewohnt sei, in dem uns zum Lesen vorgelegten Buche der Geschöpfe Gottes, des Schöpfers, Lenkers und Erhalters von allem, Macht und Weisheit und Güte unter dem erleuchtenden Einfluß der Wahrheit selbst zu lesen. Trotzdem fürchtet er, wohl mit Rücksicht auf die aristotelischen Bücherverbote, aber auch auf speziellere Ordensstatuten, auch den Aristoteles und besonders seine physischen und metaphysischen Schriften herangezogen zu haben. Die größten Bedenken machen ihm aber anbetrachts seines Ordensstandes seine medizinischen Ausführungen, wenn ihm auch der absolute Wert auch dieser Kenntnisse keinen Augenblick zweifelhaft erscheint (non quod illa quidem in se bona non sint taliumque studiosis utilia). Für die Geschichte der Philosophie ist das Riesenwerk trotz seines kompilatorischen Charakters von Interesse durch den erstaunlichen Weitblick in Wissenschaft und Literatur, den es bekundet, und die umfassenden Zusammenhänge, welche es

herstellt. Es besitzt außerdem Nebenverdienste rein literarischer Art, so durch die Überlieferung sonst verlorener Werke wie des Michael Skottus Einleitungsschrift in die Philosophie, des Helinandus von Fraimont allerdings größtenteils unselbständigen De regimine principum usw.

Albertus Magnus.

Albertus Magnus gehört zu jenen seltenen Erscheinungen, in denen die Befähigung für die Theorie wie für das praktische Wirken in gleich hohem Maße verhanden ist. Der Versatilität seiner geistigen Veranlagung entspricht die äußere Beweglichkeit und Regsamkeit und beide unterstützt eine erst an der Schwelle des höchsten Greisenalters erlahmende Rüstigkeit. An Literaturkenntnis steht er fast ebenbürtig neben seinem Ordensgenossen Vinzenz von Beauvais, diesem Schwelger an der Tafel des Schriftenwesens (helluo librorum); aber er gestaltet die überkommene Literatur mit größerer Selbständigkeit um. Der Zahl und dem Umfang der hinterlassenen Werke nach ist man geneigt, ihn in einsamer Klosterzelle in seinem Schriftstellerberufe aufgehen zu sehen. Aber mit dem Schriftsteller- verbindet er den Lehrberuf. Er ist abwechselnd Lektor im Kloster, Magister an der Hochschule zu Paris, Ordensvorstand, Bischof, päpstlicher Legat. Fast kein bedeutenderer Ort von Deutschland, Frankreich und Italien ist ihm fremd geblieben. In Deutschland ist er, „der Bundschuh" (calceus ligatus), wie ihn das Volk von Regensburg benannte, zu Fuß in allen Häusern seines Ordens herumgekommen, von den Alpen bis zur Ostsee, von Österreich bis Elsaß, Holland und Westfalen.

Aus einem Rittergeschlechte des Schwabenstammes hervorgehend, wurde Albert 1193 zu Lauingen geboren. Über seine Jugendzeit mangeln sichere geschichtliche Nachrichten. Wahrscheinlich trat er zu Padua 1223 in den Predigerorden. Zunächst scheint ihn der Orden in Deutschland

verwendet zu haben. Im Jahre 1240 war er in Sachsen. Ein paar Jahre darauf lernt er den jugendlichen Thomas von Aquin kennen. Von 1245—1248 weilte er lehrend zu Paris, um noch im letztgenannten Jahre das Generalstudium zu Köln einzurichten. Die nächsten Jahre sehen ihn als Ordensprovinzial Deutschlands und magister s. palatii (1254—57), als Lektor zu Köln (1258—60) und Bischof von Regensburg (1260—62).

Für den von Urban IV. beabsichtigten Kreuzzug war er päpstlicher Legat in Böhmen und Deutschland (1263—64), zog sich alsdann, mehr als siebzigjährig, in seine Ordensklöster Würzburg (bis 1267) und Köln zurück. Drei Jahre vor seinem Tode begab er sich nach Paris zur Verteidigung seines Schülers Thomas. Er starb zu Köln am 15. November 1280.

Von den Schriften Alberts kommen für die Geschichte der Philosophie zunächst seine Erklärungen aristotelischer Werke in Betracht. Nach dem Vorbilde Avicennas gestaltet er sie in der Form von Paraphrasen. Der aristotelische Text ist in die Paraphrasen aufgenommen, erweitert und je nach Bedürfnis mit mannigfachen Digressionen versehen. Nur zur Politik liegt der Versuch eines eigentlichen Kommentars vor. Zuerst erläuterte er wohl die logischen Schriften des Aristoteles und zwar als der erste Scholastiker das ganze Organon. Es kamen hinzu die Einleitung des Porphyrius und De sex principiis des Gilbertus Porretanus. Bis ungefähr 1256 behandelte er die physischen Schriften, wenn auch bekannt ist, daß er an der Tiergeschichte noch als Bischof von Regensburg arbeitete. Auf die physischen ließ er die metaphysischen folgen. Daran schloß sich die Erklärung der Nikomachischen Ethik und in den Jahren 1267—70 der Politik. Seine kommentierende Tätigkeit bildete gleichsam die Voraussetzung für seine systematischen Arbeiten, nämlich die Summa de creaturis und die Summa theologiae. Jene

behandelt im ersten Teile die Materie, die Zeit, den Himmel, die Engel; im zweiten den Menschen. Die theologische Summe gehört sicher zu den spätesten Werken Alberts. Die Abfassung des zweiten Teiles fällt bereits nach dem Konzil von Lyon 1274. Wiederaufgenommen ist in die Summe die bereits 1256 vollendete Abhandlung De unitate intellectus contra Averroistas. Um 1270 entstand die von Mondonnet aufgefundene Schrift De quindecim problematibus.

Außer Aristoteles kennt Albert so ziemlich die gesamte philosophische Literatur, die sich um 1200 dem Abendland erschloß, also die Kommentatoren Avicenna und Averroës, ferner Alkendi, Alfarabi, Algazel u. a.; auch die jüdischen Philosophen Avicebron, Moses Maimonides usw. Zwischen den aristotelischen Anschauungen und den verschiedenen Ausdeutungen seiner Interpreten suchte er zu scheiden und half so ein reineres Verständnis des Aristoteles anbahnen.

Durch seine Erklärung des Aristoteles führte Albert in seinem Orden wie überhaupt im Bereiche der Pariser Hochschule das den Zeitumständen entsprechende philosophische Studium erst ein. Insbesondere wirkte er durch die Kommentare der physischen Schriften auf den Betrieb dieses neuen Wissenszweiges hin. Hierin waren die englischen Franziskaner, vorab ihre Lehrer aus dem Weltklerus zu Oxford, den Dominikanern und der Pariser Universität vorausgeeilt. Das Urteil Roger Bacons über Albert, sofern er von dessen autodidaktischem Studium in der Philosophie und davon spricht, daß er zuerst sich mit Philosophie innerhalb seines Ordens und an der Pariser Universität befaßt habe und zwar in dem angedeuteten Sinne, stimmt also mit der Wahrheit überein.

In der Naturwissenschaft besitzt Albert weder den divinatorischen Geist eines Roger Bacon noch dessen Drang nach neuen naturwissenschaftlichen Ergebnissen und ihrer praktischen Verwertung. Das schließt aber nicht aus, daß

er die Autorität auf philosophischem Gebiete geringer bewertet als in der Theologie, daß er die Notwendigkeit der Erfahrung betont und die naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit tatsächlich mehrfach durch eigene Beobachtung bereichert.

Die Art seiner kommentatorischen Tätigkeit ermöglicht es ihm allenthalben seine persönlichen Kenntnisse und Erfahrungen, sowie das Wissen seines Volkes und seiner Zeit zur Geltung zu bringen, namentlich dort, wo er zu der von Aristoteles vorgetragenen Lehre Beispiele aus dem ihm zu Gebote stehenden Wissenskreise fügt. Seine eigenste Leistung sind die den Paraphrasen eingefügten Digressionen. So stellt sein zweites Buch über die Pflanzen eine auf selbständiger Beobachtung fußende allgemeine Botanik dar. Von Aristoteles bis zum Beginn der Neuzeit ist Albertus der einzige namhafte Gelehrte in der Pflanzenkunde.

Kein geringeres Interesse besaß er für die Tiere, ihre Gestalt, ihr Leben. Von einer Anzahl in Deutschland vorkommender Säugetiere gibt er die erste Kunde und eine treffende Beschreibung, ja es finden sich bei ihm die ersten Ansätze zu einer Anatomie der Insekten.

Alberts philosophische Lehre festzustellen, fällt zuweilen schwer, namentlich dort, wo er bestimmte Probleme auch als Kommentator berührt, ja wo er überhaupt nur in philosophischem Interesse an eine Frage herantritt. Es erinnert etwas an Siger von Brabant, wenn auch Albert am Schlusse der Politik und De somno et vigilia erklärt, er beabsichtige in seinen philosophischen Schriften nur die Lehre der Peripatetiker vorzutragen, nicht aber seinen eigenen Standpunkt zu vertreten. Diesen habe man in seinen theologischen Schriften zu suchen. Auch seine rein systematischen Schriften sind übrigens von jener Schwierigkeit nicht frei, sofern nicht selten die Übersichtlichkeit und Exaktheit der Darstellung unter dem Übermaße der angezogenen Literatur leidet.

Zu dem strengeren Aristotelismus, wie sein Schüler Thomas, ist Albert noch nicht vorgedrungen. Glaubt er doch in dem Liber de causis peripatetische Lehren, ja die höchste Ausblüte peripatetischer Metaphysik erkennen zu dürfen. Doch arbeitet er dem strengeren Aristotelismus gegenüber seinen mehr und mehr auf Augustin sich einschwörenden Zeitgenossen vor. Mehr als bei jenen gewinnt bei ihm die Terminologie peripatetisches Gepräge, mehr als jene erfüllt er seine Darstellung mit einem aristotelischen Inhalt. So kommt es, daß er gewisse fast allgemein rezipierte Ansichten seiner Zeit, wie die durchgängige Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form, ablehnt. In anderen Punkten schließt er sich allerdings wieder weniger eng an Aristoteles an. Unter dem Einfluß der arabischen Philosophie und in Anlehnung an den Augustinismus seiner Zeit spricht auch er von einem Anfange der Form in der Materie, von einer Hervorbringung der Form aus der Materie und von den samenartigen Gründen in der Materie (rationes seminales).

Wenden wir uns zu seiner Gotteslehre, so zeigt sich, daß er hier den platonisch-augustinischen Intuitionismus und Voluntarismus überwunden hat. Seine Auffassung von Gott ist beherrscht vom Kausalitätsgedanken. Gott denkt er als erste Ursache (causa prima) in der dreifachen Gestalt der wirkenden, der formalen oder vorbildlichen, der Zweckursache. Als erste Ursache ist Gott aber Ursache aus und durch sich (per se), nicht durch ein anderes, also ausschließlich durch seine Weisheit, seine Kraft und seinen Willen, den Überschwang seiner Güte, die stets sein Wesen ausmachen. In echt intellektualistischer Weise erläutert er seinen Gedanken von der Wirkursächlichkeit Gottes folgendermaßen: Gott ist Wirkursache von allem durch seinen allumfassend tätigen Intellekt, weil er der erste Intellekt ist, dem es allein zukommt durchaus und auf jede Weise allumfassend tätig zu

ſein (Deus est efficiens causa omnium per intellectum agentem universaliter, quia ipse est primus intellectus, cujus solius est omnino et omnimode universaliter agere).

Im zweiten Teile ſeiner theologiſchen Summe, wo Albert auf das Verhältnis Gottes zur Welt eingeht und die hierauf bezüglichen irrigen Auffaſſungen der alten Philoſophie abwehrt, verwendet er für Gott abwechſelnd den weiteren Begriff erſter Grund (primum principium). Ein ſolcher kann nur als einziger exiſtieren und er ſchließt ſeinem Begriffe nach aus jegliche frühere Wirklichkeit, aus und in der er ſchaffen würde, wie alle mitwirkenden Behelfe und begünſtigenden Bedingungen.

Erſter Weltgrund iſt Gott durch den Akt der Schöpfung. Darum darf er der Welt nicht immanent, etwa als Form oder Materie von allem oder als Weltſeele gedacht werden. Gott ſei ja nach einem Ausſpruche des hl. Bernhard allerdings das Sein von allem, aber nicht das materielle und weſenhafte, ſondern das urſächliche. Deshalb kann ſein Verhältnis auch nicht unter der Analogie der Seele aufgefaßt werden. „Eine Seele," meint er, „ſo vollendet ſie auch ſein mag, iſt doch nur Prinzip des Lebens und der lokalen Bewegung in dem, deſſen Seele ſie iſt. Gott iſt aber Prinzip des geſamten Seins. Sodann gehört eine Seele weſentlich zu dem, deſſen Seele ſie iſt, d. h. in dem ſie Leben und Bewegung begründet, und ſie iſt mit jenem verbunden, deſſen Seele ſie iſt. Gott aber iſt ein getrenntes Prinzip, keines Weſens Beſtandteil, mit keinem verbunden."

Albert läßt es nicht an Andeutungen fehlen darüber, daß ihn dieſe Auffaſſungsweiſe von Gott nicht nur von allen pantheiſierenden Strömungen der Vergangenheit bis herauf zu David von Dinant, ſondern auch von einem extremen Ariſtotelismus ſcheide.

Von dem Begriffe der Schöpfung meint Albert, daß er aus den natürlichen Gründen (ex principiis naturae)

nicht gewonnen werden kann. Daraus erklärt er die Irrtümer des Aristoteles und der übrigen heidnischen Philosophen über den Ursprung der Welt. Nach seinen Darlegungen kann diese nicht von Ewigkeit her sein. Zwar läßt er den Gedanken einer möglichen ewigen Welt unter bloßer Bezugnahme auf die göttliche Macht in allerdings nicht ganz widerspruchsloser Weise zu. Unmöglich sei aber eine ewige Welt anbetrachts der von Gott intendierten Ordnung und Weisheit. Um nur ein paar der von ihm angezogenen Gründe namhaft zu machen, so sagt er, es sei gegen den Begriff des Geschöpfes, daß es geschaffen, aber ohne Anfang der Zeit sei. Und von der Behauptung, da Gott, die hinreichende Ursache der Welt, ewig sei und ohne Anfang der Dauer, so könne die von ihm geschaffene Welt, obwohl sie ihrem verursachten Sein nach geworden sei, doch ihrer Dauer nach mit Gott gleich ewig und ohne Anfang der Dauer sein, — von dieser Behauptung meint er: so reden heißt solches reden was der Mensch nicht begreifen kann; denn nicht begreiflich sei, daß das Sein einer Sache einen zeitlichen Anfang habe, und eine aus jenem Sein sich ergebende Eigenschaft des zeitlichen Anfangs entbehre.

Die Psychologie Alberts setzt sich aus peripatetischen, aus neuplatonischen und aus theologisch-augustinischen Elementen zusammen. Es ist ihm aber nicht gelungen, dieses verschiedenartige Material völlig zu durchdringen und zum Aufbau eines organischen Ganzen zu benützen. Selbst in seinen systematischen Werken, wie im zweiten Teil der Summa de creaturis ist die Synthese ziemlich lose und äußerlich geblieben. Deshalb kommt er nicht einmal zu einer einheitlichen Wesensbestimmung der Seele. Im Anschluß an die hergebrachte Ansicht namentlich in theologischen Kreisen, betont er entschieden ihre Substantialität. Die Seele ist eine vernünftige, den Körper beherrschende Substanz. Unter diesem Gesichtspunkte hat er ausschließlich die Menschenseele

im Auge. Aber er will auch Ariſtoteles Recht widerfahren laſſen und definiert ſie ſo als Lebensprinzip des Körpers. Hier denkt er ſich den Begriffsumfang ſo weit, daß er auch die Tier- und Pflanzenſeele umfaßt. Wie bemerkt, widmet Albert eine eigene Abhandlung der Zurückweiſung des averroiſtiſchen Monopſychismus. Aber den individuellen Intellekt vermag er ſich doch nicht mit der gleichen Unbefangenheit wie ſein Schüler Thomas als ausreichenden Grund der Wahrheitserkenntnis zu denken. Ähnlich wie die Franziskaner ſpricht er ſich vielmehr „für eine Erleuchtung des menſchlichen Intellekts durch das Licht des göttlichen hinſichtlich aller Fälle aus, wo wir Wahres erkennen.“

Es iſt kaum möglich, in wenigen loſe zuſammengefügten Zügen, wie ſie ſoeben gegeben wurden, eine ausreichende Vorſtellung von der wiſſenſchaftlichen Bedeutung Alberts des Großen zu erwecken. Eine ſeiner Hauptabſichten war, das ungeheuer angewachſene literariſche Gut der peripatetiſchen Lehre, zu dem auch arabiſche und jüdiſche Philoſophen ihren Beitrag geleiſtet hatten, interpretierend ſeinen lateiniſchen Zeitgenoſſen zu übermitteln. Er iſt als Autodidakt an dieſe Aufgabe herangetreten und hat ſie in weitem Umfange gelöſt. Gegenüber den gleichzeitigen Franziskanern aus dem Schulkreiſe von Paris, aber auch gegenüber ſeinen eigenen Ordensgenoſſen, ſoweit ſie wie jene hauptſächlich Theologen geblieben ſind, hat er das Verdienſt, einer eigentlichen Philoſophie vorgearbeitet zu haben. Er bereitete insbeſondere dem chriſtlichen Ariſtotelismus gegenüber dem bisher vorherrſchenden Auguſtinismus den Weg. Vor den Averroiſten ſeiner Zeit, denen philoſophiſche Begabung nicht abzuſprechen iſt, zeichnet er ſich dadurch aus, daß er ſich von dem averroiſtiſchen Zauber einer doppelten Wahrheit nicht blenden ließ. Wohl bleibt auch er meiſt dabei ſtehen, den Sinn magiſtraler philoſophiſcher Werke wiedergeben zu wollen. Dabei fehlt ihm eine jedesmalige Auseinander-

setzung bei abweichender Anschauung, wie auch jenes kritische Urteil, das sich auf die Autorschaft ganzer Schriften bezöge. In seinen systematischen Werken jedoch bemüht er sich, frei von aller skeptischen Anwandlung, zu einem festen und sicheren wissenschaftlichen Standpunkt vorzudringen. So sehr ihm diese Arbeit auch durch die Fülle der beigezogenen Literatur, durch die Neuheit der in ihr vermittelten Doktrinen, die Verschiedenheit der maßgebenden Schulrichtungen erschwert wird, so bricht er doch erstmals eine Bahn. Hierin geht er Thomas, den er tatsächlich überlebte, voraus. Die klare Stellungnahme des Aquinaten, seine einheitliche Ausprägung eines am Christentum orientierten Aristotelismus wären unmöglich gewesen ohne die weitreichende sichtende und klärende Vorbereitung Alberts des Großen.

Der hl. Thomas von Aquin.

In Thomas von Aquin erreichte nach allgemeiner Annahme das spezifisch scholastische Geistesleben den Höhepunkt seiner Entwicklung und seinen typischen Ausdruck. Das empirisch-naturwissenschaftliche Interesse, durch das sich bei Albert dem Großen und einigen Repräsentanten der Oxforder Schule die Keime einer künftigen Zeit regen, hatte über ihn nicht in gleichem Maß Gewalt wie über jene. Seine angeborene Kraft lag im Gebiete der Spekulation. Er überschaute die Literatur nicht in dem gleich weiten Umfange wie Albert und Vinzenz von Beauvais. Dafür war sein Blick um so intensiver auf die systematische Geschlossenheit und Einheit, wie auch auf selbständige Durchbildung und durchsichtige Klarheit der Lehre gerichtet. Auch sein äußeres Leben unterscheidet ihn von Albert dem Großen. Dieser war während seiner langen Lebenszeit durch eine Menge von Ämtern und Würden und praktischen Aufgaben in Anspruch genommen. Auch Thomas winkten wiederholt die Höhen geistlicher Würden und Ämter. Aber er wußte sich

ihnen zu entziehen und blieb, ein echter Gelehrtentypus, ausschließlich seinem stillen, wissenschaftlichen Berufe treu. Desungeachtet waren auch seinem Leben Kämpfe nicht fremd, jene Kämpfe des Gelehrtendaseins, die aus dem Konflikte widerstreitender Meinungen entspringend, die Seele bis in ihre Tiefen erregen. Doch drang bei ihm die innere Bewegung nicht bis an die Oberfläche, sondern brach sich an der Macht der Milde und Versöhnlichkeit, die auch die Gegner in seinem Antlitze bewunderten.

Thomas von Aquin, 1225 geboren, ging aus einer gräflichen Familie hervor. Mit fünf Jahren kam er zur Erziehung nach Monte Cassino, so daß der bis dahin einflußreichste und gebildetste Orden der Kirche Gelegenheit hatte, dem größten Scholastiker den Tribut seines pädagogischen Talentes zu zollen. Zur weiteren Ausbildung empfahl der Abt des Klosters die neugegründete Universität Neapel. Hier entschied der junge Dominikanerorden, der zuerst berufsmäßig das Studium mit der Regel verband, über sein späteres Leben. Thomas trat ungefähr 1243 ein und blieb dem Orden trotz des Widerstandes seiner Angehörigen treu. Durch Johannes Teutonikus wurde der junge Ordensmann Albert dem Großen zugeführt, dessen Schüler er vom Jahre 1245 an in Paris war. Nach drei Jahren folgte er Albert nach Köln, um hier seine Lehrtätigkeit zu beginnen. Er setzte sie um 1252 in Paris fort, indem er als Baccalaureus über die Sentenzen las. Infolge des Kampfes gegen die Mendikantenlehrer an der Pariser Hochschule konnte er gleichzeitig mit Bonaventura erst 1257 zum Magister promoviert werden. Nach seinem ersten Pariser Aufenthalte (bis 1260 oder 1261) sahen ihn die folgenden Jahre vielfach am päpstlichen Hofe, bis er 1265 die Schule seines Ordens in Rom übernahm. Vielleicht vom Herbst 1268, sicher vom Frühjahr des folgenden Jahres an datiert sein zweiter Aufenthalt an der Pariser

Universität, der sich bis 1271 erstreckte. Es war die Zeit der vollen Ausbildung seiner Lehre, die er gegen heftige Gegner zu verteidigen hatte. Welchen Anklang sie jedoch damals bereits fand, beweist der Umstand, daß die Majorität der Artistenfakultät im Jahre 1272 beim Generalkapitel der Dominikaner zu Florenz um seine Rückkehr nach Paris aus Italien, wohin er sich gewandt hatte, einkam. Thomas entschied sich für den Aufenthalt in Neapel. Auf das zweite Konzil nach Lyon berufen starb er unterwegs im Zisterzienserkloster Fossanuova am 7. März 1274.

Zur Feststellung seiner philosophischen Denkweise sind in erster Linie von Wichtigkeit seine Hauptwerke, nämlich der 1252—57 entstandene Sentenzenkommentar, aus dem auch die Schlußpartien seiner theologischen Summa genommen sind. Er zeigt als eines der frühesten Werke des Heiligen den Verfasser noch auf der Stufe der älteren Schule. Als philosophische Summa pflegt man zu bezeichnen die Summa contra Gentiles oder wie der Titel auch lautet: De veritate fidei catholicae contra errores infidelium. Sie entstand auf Bitten des Raimund von Pennafort 1261—1264 und ist nicht rein philosophischer, sondern apologetischer Art, gerichtet nicht nur gegen die heidnischen Weltanschauungen, sondern auch gegen christliche Häresien und die Lehren der Araber. Nach ihr begann Thomas 1265 seine Summa theologica. An ihr arbeitete er bis zu seinem Lebensende, ohne sie abzuschließen. Sie stellt den abgeklärten Inhalt auch seiner philosophischen Welt- und Lebensauffassung dar. Seit 1261 war Thomas bemüht, die ganze aristotelische Philosophie mündlich und schriftlich zu erklären. Dabei bediente er sich einer neuen, aus dem Griechischen hergestellten Übersetzung seines Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke. So entstanden im Unterschiede von den albertinischen Paraphrasen eigentliche Kommentare zu De interpretatione, Analytica posteriora, Metaphysica, Physica, Parva naturalia,

De anima, Ethica Nicomachea, Politica, De coelo et mundo, De generatione et corruptione. In der überlieferten Form ſtammen ſie indes nur teilweiſe von ſeiner Hand. Auch iſt ſeine eigene Anſchauung aus dieſen Kommentaren nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Außerdem verfaßte er mehrere Quaestiones disputatae, ſo De potentia Dei, De malo, De anima, De veritate: ferner Quodlibeta und ſonſtige kleinere Abhandlungen (Opuscula), ſo De unitate intellectus contra Averroistas gegen Siger von Brabant gerichtet, De regimine principum, aus dem man ſeine politiſchen Anſchauungen abzuleiten pflegt.

Die geſchichtliche Bedeutung des hl. Thomas v. Aquin beruht darin, daß er das von Albertus angebahnte Werk, die peripatetiſche Denkweiſe in ihrer prinzipiellen Bedeutung innerhalb der chriſtlichen Weltauffaſſung zur Anerkennung zu bringen, durchführte. Durchaus unrichtig wäre die Annahme, als habe es ſich hierbei lediglich um ein rein äußerliches Zuſammenfügen zweier einander fremder Gedankenwelten, eben der beſtehenden chriſtlichen und der neu zuwachſenden des Ariſtoteles gehandelt. Prinzip und organiſcher Träger der Entwicklung, welche ſich in dem Gedankenſyſtem des Scholaſtikers vollzog, war die Gedankenarbeit und das Arbeitsergebnis einer durch die chriſtlichen Jahrhunderte hinaufreichenden Zeit. Gleich einem ſelbſtändigen lebendigen Organismus, der durch Jahrhunderte angewachſen war und den ſich Thomas zu eigen gemacht hatte, nahm ſeine Wiſſenſchaft die ariſtoteliſche Lehre in ſich auf, den brauchbaren Wahrheitsgehalt ſich aſſimilierend, die unannehmbaren Beſtandteile beiſeite laſſend. Wohl drang der Aquinate in das Geſamtſyſtem des Ariſtoteles ein. Seine Kommentare ſind der Beweis dafür. Aber daß er nicht in reinem Ariſtotelismus aufging, ſondern ſeine Selbſtändigkeit bewahrte, dafür zeugt der Umſtand, daß wir ſeine eigentliche Meinung doch nur aus ſeinen ſyſtematiſchen Schriften mit Sicherheit feſt-

stellen können. Diese gleiche Selbständigkeit, von welcher keine Rede sein könnte, wenn sein System nur „ein Nebeneinander einzelner Sätze" und zwar einzelner Sätze „aus heterogenen Gedankenwelten" darstellen würde, bekundet übrigens Thomas ebenso in seinem Verhältnis zu Augustin. Es entsprach der fortschreitenden Erkenntnis, die Umbildung der bisherigen Denkweise in prinzipiellen Punkten in der Richtung des Peripatetismus zu vollziehen. Die Umbildung geschah nicht in der Form einer Absage. „Das würde völlig aus dem Rahmen der mittelalterlichen Denkweise und jener die Scholastik von ihren Anfängen an beherrschenden harmonisierenden Tendenz heraustreten." Er verwendet noch zahlreiche Augustinus entlehnte und mit seinem neuen Standpunkt an sich nicht mehr übereinstimmende Sätze. Er wahrt nun aber die Eigenart seiner Auffassung durch eine dem modernen Gefühle allerdings unerträgliche Methode. „Die Augustinuszitate werden umgedeutet durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder auch durch völlig gewaltsame Interpretation." Allenthalben begegnen solche Beispiele, so daß trotz aller scheinbaren Abhängigkeit von maßgebenden Autoritäten doch die eigene Denkweise zum Durchbruch kommt.

Treten wir nunmehr seinem Gedankensysteme in einzelnen seiner entscheidenden Gebiete näher. Von der Patristik her und das ganze vorausgehende Mittelalter hindurch war das philosophische Denken mit den theologischen Problemen verflochten gewesen, wenn von dem Betriebe der Dialektik abgesehen wird und davon, daß es sich wenigstens vom 12. Jahrhundert zu einer gewissen Selbständigkeit entfaltete. Die Unklarheit des Verhältnisses der Vernunft zu den Glaubensdogmen, hatte bald zu einer Zurückweisung der Vernunft vom Glaubensgebiete, ja überhaupt von theologischen Problemen oder zu einem bloßen Dienstverhältnisse gegenüber der Theologie geführt, wie es bei Petrus Damiani

der Fall ist, bald dazu, daß die Vernunft aus eigenem Vermögen festzustellen trachtete, was lediglich dem Gebiete des Glaubens angehört. Die zunehmende Klärung des tatsächlichen Verhältnisses erreicht bei Thomas ihren Abschluß. Philosophie und Theologie stellen für ihn zwei selbständige Gebiete dar mit eigenen Erkenntnisquellen. Der Glaubensinhalt ist von Gott geoffenbart. Es ist darum unmöglich, durch die natürliche Vernunft zur Erkenntnis der Trinität zu gelangen. Durch sie kann nur erkannt werden, was sich auf die Einheit seines Wesens bezieht. Thomas spricht es endlich mit Entschiedenheit aus, die Trinität durch die Vernunft beweisen wollen, heiße dem Glauben Eintrag tun. Diese genaue Scheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis, welche noch bei Albertus Schwankungen unterliegt, war offenbar die Frucht der Bekanntschaft mit Aristoteles und seinen Kommentatoren, deren fertige, außerhalb der christlichen Denkweise erstandenen Systeme die Tragweite der auf sich selbst gestellten menschlichen Erkenntniskraft ermessen ließen.

Die peripatetische Lehre wirkte auch entscheidend auf seine erkenntnistheoretischen Anschauungen. Schon hatte sich die Franziskanerschule soweit von Aristoteles beeinflussen lassen, daß sie die platonisch-augustinische Vorstellung von der Herkunft der intellektuellen Erkenntnis durch die aristotelische ergänzte. Zwei Richtungen bewegen sich nach ihr bei der Erkenntnis einander entgegen, eine von unten, von den Sinnen ausgehende, und eine von oben, von Gott sich herleitende. Es gibt demgemäß zwei Erkenntnisquellen für das natürliche Erkenntnisgebiet, nämlich die in der äußeren Natur und in der natürlichen Erkenntnisveranlagung des Menschen vorhandenen Voraussetzungen und Gott oder, wie hier mit Vorliebe gesagt wurde, das Licht der ewigen Wahrheit. Nach Thomas reichen jene natürlichen Voraussetzungen für sich vollständig aus. Als bewirkende Faktoren der Er-

kenntnis kommen lediglich in Betracht die sinnenfällige Außenwelt, unsere Sinneserkenntnis und die Vernunft. Es findet lediglich ein Zug von unten nach oben statt. Wenn desungeachtet auch er noch von einem Erkennen im Lichte der ewigen Wahrheit redet, so meint er es — und es liegt hier eine der Umdeutungen augustinischer Wendungen vor — in dem Sinne, daß unser Intellekt einen Abglanz des göttlichen Lichtes in sich schließe oder daß das natürliche Erkenntnislicht in uns von Gott verursacht sei.

Im Einzelnen vollzieht sich der Erkenntnisvorgang nach Thomas in der folgenden Weise. Die menschliche Erkenntnis geht von der Sinnestätigkeit aus. Durch sie entstehen die konkreten Wahrnehmungsbilder von den sinnenfälligen Objekten, die in der Form ihrer Konkretheit, als Phantasmen festgehalten werden durch die Einbildungskraft. Da die Sinnendinge eine allgemeine Natur in sich schließen und Verwirklichungen einer (göttlichen) Idee darstellen, so haben sie und in der Folge auch die Wahrnehmungs- und Phantasiebilder eine Beziehung zum Idealen. Sie enthalten es der Möglichkeit nach in sich. Es kann ihnen entnommen werden. Die Kraft, welche es ihnen entnimmt, ist der Intellekt, an sich ohne Erkenntnisinhalt, ein bloßes Vermögen. Der Intellekt wendet sich dem Phantasma zu. Insofern findet auch hier noch eine Art Gegenbewegung gegen die von unten ausgehende Richtung in der Erkenntnis statt. Den Abstraktionsprozeß veranschaulicht Thomas, einen bereits bei Aristoteles anzutreffenden Vergleich weiter ausgestaltend, mit dem Bilde eines leuchtenden Auges. Mit dem Intellekte sei es ähnlich wie mit einem Auge — und bei gewissen Tieren sollen derartige Augen vorkommen —, das außer der Durchsichtigkeit und der Empfänglichkeit für Farbe soviel Leuchtkraft besäße, um die Farben sichtbar zu machen. Um nämlich das im Phantasma der Möglichkeit nach enthaltene Intelligible in Wirklichkeit intelligibel zu machen, muß der In-

tellekt gleichſam geiſtig erleuchtend ſich tätig erweiſen, tätiger Intellekt ſein. Jetzt erſt vermag der empfängliche oder mögliche Verſtand die abſtrakte, geiſtige Erkenntnisform aufzunehmen. Es iſt Thomas offenbar darum zu tun, ſeine Anſchauung von den ausreichenden natürlichen Erkenntnismitteln des Menſchen gegen eine bisher vorherrſchende Anſicht beſtimmt abzuheben, und darum fügt er (Summa contra Gent. II, 77) der Darlegung des Erkenntnisvorgangs die Bemerkung an, daß das geringe geiſtige Licht, das uns von Natur aus zukommt, zu unſerem Erkennen ausreicht (parvum lumen intelligibile, quod nobis est connaturale, sufficit ad nostrum intelligere).

Thomas ſtellt alſo den Menſchen bei ſeiner Erkenntnistätigkeit vollſtändig auf ſich ſelbſt. Er läßt alle Erkenntnis von der Sinnenwelt her beginnen, ohne ſie ſelbſtverſtändlich auf jenes niedere Gebiet einzuſchränken. Dieſer für die damalige Zeit neue und von den Zeitgenoſſen auch als neu empfundene Standpunkt ſchloß jeden unmittelbaren Kontakt des Geiſtes bei den Erkenntnisvorgängen mit dem göttlichen Geiſte aus. Er ſtellte auch jegliche angeborene Erkenntnis des Menſchen in Abrede. Angeboren iſt nach Thomas nur die Veranlagung zur Erkenntnis im allgemeinen. Es kommt dazu allerdings in der geiſtigen Erkenntniskraft eine angeborene Fertigkeit oder Leichtigkeit zur Erkenntnis und Bildung der allgemeinſten Grundſätze theoretiſcher und praktiſcher Art, ſowie zur Gotteserkenntnis im allgemeinen. Dieſe habituelle, natürliche Fertigkeit zur Gotteserkenntnis widerſtreitet durchaus nicht dem apoſterioriſchen Charakter derſelben. Auf wiſſenſchaftlichem Wege gelangen wir nämlich zur Erkenntnis vom Daſein Gottes nur an der Hand des Kauſalitätsgeſetzes, durch den Schluß von den in der Welt vorliegenden Wirkungen Gottes auf ihren Urheber. Thomas weiſt daher den Gedanken, die Exiſtenz Gottes ſei an ſich gewiß, ſo daß ſie eines Beweiſes nicht bedürfe, ebenſo ab,

wie den Versuch jenes abgekürzten Beweisverfahrens, von einem Begriffe Gottes aus dessen Existenz zu begründen. Er selbst formuliert kurz fünf Gottesbeweise. Aus der in der Welt vorhandenen Bewegung schließt er auf ein erstes Bewegendes, das nicht von einem anderen bewegt wird, nämlich Gott. Aus der Reihe von Wirkendem und Bewirktem, die nicht ins Unendliche nach rückwärts fortgesetzt gedacht werden kann, schließt er auf Gott als erste Wirkursache. Aus der Reihe des kontingenten Wirklichen, die ebenfalls nicht unendlich sein kann, schließt er auf ein absolut Notwendiges. Aus den Vollkommenheitsunterschieden der Weltdinge schließt er auf ein allervollkommenstes und realstes Sein, von dem er meint, es müsse zugleich als Ursache der abgestuften Weltdinge gedacht werden. Endlich schließt er aus dem regelmäßig auf Ziele gerichteten Wirken der Naturdinge, das sich diese nicht selbst geben können, das aber auch nicht zufällig sein kann, auf eine die ganze Natur umfassende, ordnende Intelligenz, nämlich Gott.

Diese erste Ursache, dieses erste, absolut Notwendige intelligente Sein kann nur reine Wirklichkeit (actus purus) sein mit Ausschluß jeder Möglichkeit, jeden Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, welcher Übergang dem wahrhaft Ersten und Ewigen widerstreitet. Gott schließt sein ganzes Sein zumal in sich. Darum ist er auch das vollkommenste Wesen, vollkommen nicht der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes nach, welche an ein in einem Werdeprozesse zur Vollendung Gelangtes erinnert, sondern als solches, das ohne alles Geschehen und Werden in ganzer Vollendung besteht. Als erste Wirkursache der Dinge umfaßt er alle wirklichen Vollkommenheiten der Dinge, ist er virtuell und urbildlich gleichsam alles. Nicht darf er jedoch gedacht werden als universelle Material- oder Formalursache der Dinge, wie David von Dinant und Amalrich von Bennes sich das Verhältnis vorstellten.

Der Ausgang nun, den das ganze Sein von ihm als der universalen Wirkursache nimmt, heißt Schöpfung. Sie geschieht zur Offenbarung von Gottes Güte und Vollkommenheit. Der Begriff der Schöpfung besagt ein Dreifaches, den Ausschluß einer vorherbestehenden Materie, den Übergang vom Nichtsein zum Sein und damit den Anfang dieses Seins. Das letztere Moment aber, daß die Welt nicht immer gewesen sei, werde nur vom Glauben festgehalten, könne aber durch die Vernunft nicht in zwingender Weise erwiesen werden.

Die Engel als reine Geister oder in der peripatetischen Terminologie als getrennte Formen, die weder in einem bestimmten Teile der Materie ihre Verwirklichung finden, noch überhaupt mit einem solchen verbunden sind, bilden je und je voneinander unterschiedene Arten.

Im Menschen verbindet sich der Geist mit dem Stoffe. Die Art dieser Verbindung schloß für die Zeit der Hochscholastik eines der aktuellsten Probleme in sich, an dem die verschiedenen Richtungen in gleicher Weise interessiert waren. Unter dem Einflusse der platonischen Psychologie war das Verhältnis der menschlichen Wesenskonstitutive bisher meist als ein ziemlich loses und äußerliches aufgefaßt worden. Die Repräsentanten des Augustinismus im 13. Jahrhundert, obwohl stark von peripatetischen Doktrinen in Anspruch genommen, neigten noch fortwährend zu der älteren Auffassung hin. Zum wenigsten gaben sie der relativen Selbständigkeit der Konstitutive damit Ausdruck, daß sie den menschlichen Körper als solchen durch eine besondere von der Seele verschiedene Form in seinem Sein vollendet dachten. Thomas machte mit der Einheit der menschlichen Natur Ernst durch die Annahme einer einzigen, alle psychischen Funktionen ausübenden Wesensform. Diese neue, fortgeschrittene Lehre erregte bei der konservativen Richtung allenthalben lebhaften Widerspruch,

ja ſie bildete noch den Gegenſtand kirchlicher Verurteilung nach dem Tode des hl. Thomas.

In anderer Weiſe war die Lehre von der einen Weſensform im Menſchen bedroht von ſeiten der ernſtlichen Verfechter ariſtoteliſcher Doktrinen ſelbſt. Siger von Brabant hatte die von jeher kontroverſe Auffaſſung des Ariſtoteles über das Verhältnis des geiſtigen Teils der Seele zum Geſamtweſen des Menſchen mit Averroës im monopſychiſtiſchen Sinne gedeutet. Es gebe nur eine geiſtige Seele für alle Menſchen. Die individuelle Seele dagegen ſei nur ſinnlicher Art. Ein großer Teil der Artiſtenfakultät ſtand auf Sigers Seite. Thomas ſtellte der Schrift De anima intellectiva ſeine Abhandlung De unitate intellectus contra Averroistas entgegen, in der er als wahre Meinung des Ariſtoteles verfocht die Zugehörigkeit des Intellekts zu der einen individuellen Menſchenſeele und in der er die unhaltbaren Konſequenzen des Monopſychismus herausſtellte. Derſelbe ſtehe in Widerſpruch mit dem Bewußtſein. Er hätte zur Folge, daß das Wiſſen eines einzelnen zugleich einen Geſamtzuſtand aller Menſchen aufweiſen müßte, während es tatſächlich nur perſönlicher Art ſei. Der Monopſychismus mit ſeiner Einheit des Geiſtes für alle Menſchen ſtelle die Individualität und Perſönlichkeit in Frage, er führe, da auch der Wille einer ſein müßte, zur Aufhebung der ſittlichen Verantwortlichkeit, zur Leugnung der perſönlichen Unſterblichkeit uſw.

In dieſen prinzipiellen, wie in anderen mehr untergeordneten Lehrpunkten gewannen die pſychologiſchen Doktrinen des hl. Thomas in der Folge das weitgehendſte Anſehen.

Die ethiſchen Anſchauungen des hl. Thomas hängen aufs engſte mit ſeiner allgemeinen Weltanſicht zuſammen. Da die erſte Weltурſache dieſes in univerſaler Weiſe iſt, ſo iſt durch ſie die Ordnung des Seins, aber auch die Ordnung des Wirkens und Geſchehens beſtimmt. Der ſchöpferiſche

Gedanke Gottes, sein Weltplan erweist sich demnach zugleich als sein ewiges Gesetz (lex aeterna Dei). Durch dieses ewige Gesetz ist eine jegliche Art von Wesen auf das ihr eigentümliche Wirken hingewiesen. Es wird für die Dinge das Gesetz ihrer Natur oder das Naturgesetz (lex naturalis) schlechthin. So bezeichnet Thomas im Unterschiede von der engeren modernen Fassung des Wortes „Naturgesetz" auch den Inbegriff der für den Menschen von Natur aus bestehenden Wirkensnormen. Das sittlich gute Verhalten ist demgemäß das der vernünftigen Menschennatur als solcher entsprechende Verhalten, und die Tugend besteht in der auf das sittlich Gute gerichteten Fertigkeit oder Vollkommenheit des Menschen. Das Naturgesetz im Sinne des natürlichen Sittengesetzes und als ein Inbegriff aus der menschlichen Natur sich ergebender allgemeinster, unmittelbar einleuchtender Normen von universaler und unabänderlicher Gültigkeit erweist sich zugleich als natürliches Recht. Das positive Recht oder die menschlichen Gesetze (leges humanae), welche die gottgesetzte Autorität zur Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung aus jenem ableitet, haben einen doppelten Zusammenhang mit dem Naturrecht, sofern sie entweder Folgerungen oder nähere Bestimmungen naturrechtlicher Normen darstellen.

Erst am Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn wurde Thomas mit der Politik des Aristoteles bekannt. Er teilt sich mit seinem Lehrer Albert in das Verdienst, im 13. Jahrhundert zuerst an die Kommentierung des aristotelischen Werkes herangetreten zu sein. Indes wie sein Kommentar, so sind auch seine staatstheoretischen Doktrinen nicht zum Abschluß und zur vollen Ausgestaltung gelangt. Mit Aristoteles denkt er den Menschen von Natur aus zur politischen Gemeinschaft hingeordnet. Eine politische Ordnung mit einer Obrigkeit an der Spitze hätte dem Menschen so auch in seinem paradiesischen Zustande nicht gefühlt. Eine Obrigkeit ist notwendig zur Wahrung des Gemeinwohls gegenüber den

auseinandergehenden Sonderintereſſen. Als beſte Staatsform ſchwebt ihm die Monarchie in Verbindung mit den beiden andern von Ariſtoteles als gut bezeichneten Regierungsformen, nämlich mit der Ariſtokratie und Politie, vor. Es iſt die konſtitutionelle Wahlmonarchie, in welcher den König ein gleichfalls vom Volke gewählter Kreis von Ariſtokraten umgibt. Dieſe Staatsform, welche dem Volke aktives und paſſives Wahlrecht einräumt, gewährt ihm eben dadurch eine gewiſſe Teilnahme an der Regierung und die beſte Garantie für die Zufriedenheit und den Schutz der Geſamtheit. Über das Zuſtandekommen der Staatsgewalt hat ſich Thomas nicht in hinreichend klarer Weiſe ausgeſprochen. Daß indes alle Gewalt, auch wenn ſie unmittelbar vom Volke aus auf den gewählten Herrſcher übertragen wird, zuletzt von Gott ſtamme, bildet eine der ſelbſtverſtändlichen Überzeugungen des ganzen Mittelalters.

Das Lebenswerk des hl. Thomas ſchien zunächſt mit einer Niederlage gegenüber dem Auguſtinismus abzuſchließen. Für den Sieg des letzteren ſchien zu ſprechen die Überzahl ſeiner Anhänger und die autoritative Stellung von mehreren unter ihnen, nicht zuletzt auch ſein mehr konſervatives Gepräge, das ihm vor der als neologiſch empfundenen Lehre des hl. Thomas den Vorzug verhieß.

Schon zu Lebzeiten des hl. Thomas hatten einzelne ſeiner Anſchauungen Anſtoß erregt und einige Jahre nach ſeinem Tode waren mehrere derſelben faſt gleichzeitig zu Paris und Oxford von autoritativer Seite zenſuriert worden (1277). Aber raſch vollzog ſich zunächſt innerhalb ſeines Ordens ein Umſchwung zu ſeinen Gunſten. Die Beſchlüſſe der Generalkapitel zu Paris von 1279 und 1286 verpflichtete die Ordensmitglieder auf ſeine Lehre.

Mehr als äußere Machtgebote indes ſicherte ihr eine wachſende Wertſchätzung ein anderer Umſtand. Die thomiſtiſche Lehre ſtellt die am Chriſtentum orientierte Wieder-

belebung der kostbarsten alten Weisheitselemente im christlichen Bewußtsein in der am meisten abgeklärten und ausgereiften Form dar. Sie bezeichnet dadurch einen Höhepunkt der mittelalterlichen Philosophie, eines jener Glieder der philosophia perennis, die durch Auslese und Erhaltung überkommener Erkenntnisse wie durch organische Weiterbildung unveräußerliche Ergebnisse und Richtpunkte für die Geistesarbeit späterer Zeitepochen in sich schließen.

8. Der Begründer der jüngeren Franziskanerschule Duns Skotus.

Aus einem doppelten Grunde konnte die philosophische Doktrin des hl. Bonaventura, in der die alte Pariser Franziskanerschule gipfelt, nicht als das letzte Wort des ganzen Ordens als solchen angesehen werden. Es fehlte ihr die Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus, wie er in der Gestalt des thomistischen Lehrgebäudes vorlag. Sodann fehlte im System des hl. Bonaventura gänzlich jener empirische Zug, welcher die Franziskanerschule von Oxford auszeichnete, jener Schule also, die sich in ungefähr ebenbürtiger Größe und fast gleichem Ansehen innerhalb des Gesamtorganismus des Ordens erhob.

Die anfänglich gegensätzliche Stellung zwischen Oxford und Paris, die wenigstens bei Roger Bacon in seinem Urteil über Alexander Halensis zutage tritt, schwächte sich von selbst ab, als in Oxford gebildete Ordenslehrer die Pariser Lehrstühle einzunehmen begannen. Zugleich wuchs jetzt Stimmung und Kraft zur Auseinandersetzung mit dem durch den Dominikanerorden in der Lehre des hl. Thomas formulierten Aristotelismus, der sich ohne die bestimmte Absicht, lediglich durch die Macht tatsächlicher Verhältnisse als wissenschaftlicher Rivale erwies. So war es dem Franziskanerorden möglich, in einem die geistigen Bewegungen des

Ordens verbindenden Gelehrten gleichsam ein einmütiges Urteil über den Standpunkt des Rivalen abzugeben. Dieser eine Mann war Johannes Duns Skotus, dessen Bedeutung für den eigenen Orden darin liegt, für die Folgezeit nächst den älteren und ersten Lehrern des Ordens eine zweite jüngere Schule begründet zu haben.

Über das Leben dieses berühmten Schulhauptes stehen nur sehr wenige Daten fest. Weder Zeit noch Ort seiner Geburt können sicher angegeben werden. Doch muß seine Geburt zwischen die Jahre 1265 und 1270 fallen. Am wahrscheinlichsten ist das Geburtsjahr 1266. England, Schottland und Irland wollen ihn als den Ihrigen in Anspruch nehmen. Wahrscheinlich stand seine Wiege in der Grafschaft von Northumbrien und zwar nahe der Grenze von Schottland. In jungen Jahren schloß er sich dem Orden des hl. Franziskus an und machte seine höheren Studien zu Oxford. 1304 wurde er für das Doktorat in Paris ausersehen, wo er vom folgenden Jahre an bis 1308 dozierte. Ein Befehl des Ordensgenerals führte ihn in diesem Jahre nach Köln, wo seine Wirksamkeit indes nur mehr nach Monaten zählte. Denn er starb bereits am 8. November 1308 in den besten Mannesjahren. Eine nicht sicher verbürgte, aber neuerdings nicht von der Hand gewiesene schreckliche Nachricht erzählt, daß er lebendig begraben worden sein soll.

Das kurze Leben des Duns reichte hin zu einer staunenswerten literarischen Fruchtbarkeit. Er schrieb Kommentare zu der Mehrzahl der logischen Schriften des Aristoteles, vielleicht auch zu dessen Physik, nicht dagegen zur Metaphysik, wie es scheint; sicher zu den Büchern über die Seele. In seine Philosophie führen am besten ein die 26 Quaestiones generales super philosophiam, gewöhnlich zitiert als De rerum principio. Mit Dasein und Wesen Gottes befaßt sich De primo rerum omnium principio, mit Gottes Erkennen und Wollen De cognitione Dei und Collationes seu dispu-

tationes subtilissimae; mit philosophischen Grundfragen Theoremata subtilissima. Sein philosophisch-theologisches Hauptwerk Super libros quatuor Magistri Sententiarum Quaestiones entstand zu Oxford (daher Scriptum Oxoniense). Von seinen Pariser Vorlesungen rühren her die mehr theologisch gehaltenen Reportata Parisiensia.

Von den beiden großen Faktoren der platonischen und aristotelischen Denkweise, zwischen denen die Philosophie des 13. Jahrhunderts auf der Grundlage der durch das Christentum gegebenen theistischen Weltanschauung zu vermitteln hatte, spielt bei Skotus die erstere, dem bei den Franziskanern vorherrschenden Augustinismus zufolge, eine größere Rolle als bei Thomas. Die Spuren hiervon erstrecken sich über das ganze System hin. Sie treten in erster Linie hervor auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete.

Thomas hatte als das Korrelat des Wesensbegriffs die Form des Dinges erkannt, welche in ihrer Verbindung mit der Materie das Individuum begründet. Der Grund der Individuation lag nach ihm in der Materie. Die weiterreichende realistische Denkweise des Skotus sieht nicht nur in dem spezifischen, sondern auch in dem individuellen Wesen der Dinge, also auch in der haecceitas, einen konstitutiven Bestandteil des Individuums, ja in dem letzteren gerade den eigentlichen Grund der Individuation. Er ließ demnach die Wesensform in ihrer realen Bedeutung bestehen. Zwischen sie und das bloße Gedankending schob sich aber bei ihm nun noch eine zweite Realität, nämlich die Diesheit (haecceitas). So kam es, daß er mit dem einen realen und bloß gedachten Unterschied nicht ausreichte, sondern einen solchen formaler Art zwischen ihnen annahm, welchen er dem realen Unterschiede annäherte. Unwillkürlich gewinnt dadurch das Einzelwesen in der skotistischen Wissenschaft eine gesteigerte Bedeutung, welche es für Skotus überdies infolge seiner empiristischen Tendenz besaß, dem Erbe aus der Ordensschule von Oxford. So

taucht bereits bei ihm die Behauptung auf, daß die volle Gewißheit der Realität einer Sache die sinnliche Wahrnehmung zur Voraussetzung habe.

Um so auffälliger ist nun, daß Duns Skotus trotzdem bei der Erzeugung der allgemeinen und geistigen Erkenntnis den Intellekt als selbständigeres Gestaltungsvermögen denkt, als es von seiten des Thomismus geschieht, während er die Sinnestätigkeit in ihrer Bedeutung für den Gesamterkenntnisprozeß in der Richtung einer mehr gelegentlichen Ursächlichkeit vom Intellekte abrückt. Es geschieht das trotz seinem Festhalten an dem allgemeinen aristotelischen Gedanken, daß ohne Sinneserkenntnis und demgemäß ohne Beziehung des Intellektes auf eine konkrete Erkenntnisform keine geistige Erkenntnis stattfinde. Nihil intelligimus in universali, nisi cujus singulare phantasiamur, ist seine Überzeugung. Doch empfindet er dieses Verhältnis noch ganz in der Weise der früheren Repräsentanten des Augustinismus, wenn er seine Tatsächlichkeit auch nicht direkt mit Wilhelm von Auvergne auf Rechnung der Sünde setzt, sondern unentschieden läßt, ob es Folge der Sünde oder natürlicher Zustand sei. Jedenfalls denkt er den Zusammenhang zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntnis loser, die Leistung der Vernunft selbstständiger und freier als Thomas, das geistige Erkenntnisbild ursächlich weniger bedingt vom Phantasma als vom tätigen Intellekt (minus principaliter est a phantasmate quam ab agente).

In der Auffassung vom Menschen hält Duns Skotus, seiner Schule und seinen eigenen Prinzipien treu, die vernünftige Seele als informierendes Prinzip nicht für ausreichend, wie es von Thomas geschieht. Außer dem eigentlichen Lebensprinzip der Seele denkt er noch ein anderes vorhanden, das den Organismus als solchen konstituiert. Denn wenn beim Tode die Seele entweiche, bleibe doch der Leib noch menschlicher Leib, erfordere also auch ein organisierendes

Prinzip. Nur dieser Organismus als solcher entstehe sodann bei der Erzeugung des Menschen. Die alle höheren Veranlagungen in sich befassende Seele aber werde als ein Prinzip und zumal mit dem lebensfähigen Organismus von Gott verbunden, nicht in zeitlicher Abfolge, bei welcher die vegetative Seele von der sinnlichen und diese von der geistigen abgelöst würde, wie Thomas gemeint hatte. Die traditionelle Philosophie hat sich in diesem Punkte auf die Seite des Skotus gestellt.

Unter den Seelenkräften rückt bei Skotus an die erste Stelle der Wille. Schon bei den früheren Franziskanerlehrern hatte der Wille in der psychischen Organisation des Menschen dem Intellekte den Rang streitig gemacht. Bereits Richard von Middleton hatte ihm den Primat eingeräumt. Duns Skotus bemüht sich, diesen Standpunkt mit den Mitteln der Dialektik und einer guten Beobachtungsgabe zu rechtfertigen. Demnach lehrt er, daß der Wille eine völlig indeterminierte Ursächlichkeit darstelle. Er selbst sei die ausschließliche Ursache seiner Strebungen und Entscheidungen. Dadurch werde er zu jener auszeichnenden Veranlagung im Menschen, die ihn mehr als der Intellekt über die umgebende Natur emporhebt. Denn während der Intellekt in seiner Wirksamkeit unter dem bestimmenden und zwingenden Einfluß der objektiven Welt steht und dadurch in eben dieser Wirksamkeit eine Ähnlichkeit mit den Naturvorgängen verrät, zeigt sich der Wille den natürlichen Verkettungen der Dinge durch den Umstand entzogen, daß er sich selbst bestimmt und für sich allein die Ursache seiner Wollungen bildet. Dazu kommt nun aber, daß er geradezu Gewalt ausübt über den Intellekt (voluntas imperat intellectui). Zwar ist ein Streben ohne vorausgehende Erkenntnis nicht möglich, und es gilt, daß bei dieser unerläßlichen Darbietung des Objektes an den Willen dieser vom Intellekte abhängig ist, aber doch nur in der Weise, daß sich hierbei der Intellekt dem Willen

gegenüber als dienender Faktor verhält. Die Macht des Willens über den Intellekt ſoll ſich aber in folgendem bewähren. Die Intellektionen zeichnen ſich nicht ſtets durch vollſtändige Klarheit und Beſtimmtheit aus. Unklare und unſichere gehen neben den klaren her. Hier iſt für den Willen Gelegenheit, gleichſam im Trüben zu fiſchen. Der Wille braucht ſich nur einer Gedankenrichtung beſonders anzunehmen, ſo wird es ihm gelingen, den Verſtand nach jener Seite zu wenden. Umgekehrt wird der Wille durch den Widerſtand gegen beſtimmte Intellektionen, dieſe letzteren abſchwächen und ſchließlich irritieren. Dieſen Ausführungen iſt eine ſcharfe Beobachtung tatſächlicher Verhältniſſe des Innenlebens nicht abzuſtreiten. Zum Erweiſe einer direkten Herrſchaft des Willens über die Erkenntniskraft reichen ſie jedoch nicht aus. Sie zeigen nur, wie ein entſchiedener Wille ein beſtehendes praktiſches Verſtandesgebot auf indirekte und mehr zufällige Weiſe zu beugen oder zu umgehen vermag.

An die Gebietsverengerung der philoſophiſchen Erkenntnis, wie ſie in der Folgezeit der Empirismus verurſacht, erinnert es, daß Duns Skotus im Gegenſatz zu der ſonſt zur Zeit der Hochſcholaſtik herrſchenden allgemeinen Meinung die ſtrenge Erweisbarkeit der Unſterblichkeit der Seele leugnet und ſie nur als Glaubensſatz gelten laſſen will. Seine Stellung erklärt ſich einmal aus der Rückſichtnahme auf die Autorität des Ariſtoteles, welcher das Problem nicht in unzweideutiger Weiſe gelöſt hatte, ſodann aus dem Umſtande, daß er den Unſterblichkeitsbeweis einſeitig nur auf die ontologiſche Ordnung geſtützt denkt, ohne auch der ſittlichen Ordnung Rechnung zu tragen.

In ſeiner philoſophiſchen Theologie betrachtet Skotus als den oberſten Begriff, der auf Gott Anwendung findet, den des unendlichen Seins. Als ſolches Sein iſt Gott weder unmittelbar gewiß, noch aus einem Begriffe apriorisch zu erſchließen, ſondern nur auf dem Wage vom Endlichen

aus erweisbar. Auf diesem Wege erscheint Gott als der Erste in bezug auf Wirk- und Zweckursächlichkeit wie auf Vollkommenheit. Diese „Primitäten" schließen sich ein und kommen dem einen göttlichen Wesen zu. Das vollkommenste Wesen Gottes ist allein einfach, während alles Geschöpfliche, also auch die Seelen und die Einzelgeister aus Materie und Form bestehen. Von der Allmacht Gottes meint er, sie könne zwar als eine alle geschöpflichen Ursachen überragende Macht durch die Vernunft erkannt, aber nicht auch in dem Sinne erwiesen werden, daß Gott alle Wirkungen der zweiten Ursachen ohne deren Mitwirkungen und unmittelbar zu setzen vermöchte. Ein Widerspruch mit der von Skotus im Prinzip anerkannten Vollkommenheit Gottes ist bei dieser Meinung unvermeidbar.

Zum Schlusse möge noch das Verhältnis Gottes zur sittlichen Ordnung kurz berührt werden. Man hat dem Voluntarismus im System des Duns Skotus die Ausdehnung geben wollen, daß in Gottes Willen die letzte und einzige Norm des sittlich Guten und Schlechten gelegen wäre. Nicht ein an sich Gutes soll es nach ihm geben, sondern das Gute sei nur darum gut, weil es Gott wolle und gebiete. Soweit reicht indes der Indeterminismus des Skotus nicht. Auch nach ihm besteht ein Naturgesetz als Ausfluß der Vernunft. Aber während nach Thomas alle naturgesetzlichen Bestimmungen absolut und unveränderlich gelten, will Skotus in Anlehnung an Berichte der heiligen Schrift (Opfer Abrahams) einen Unterschied innerhalb des Naturgesetzes statuieren, nämlich naturgesetzliche Gebote, die absolut gelten und solche — es sind die auf die inneren menschlichen Verhältnisse gerichteten der zweiten Tafel des Dekalogs gemeint — „die nicht im strikteſten Sinne des Wortes naturrechtlich sind". Daß hier eine nicht haltbare Einschränkung des natürlichen Sittengesetzes, eine Alterierung der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit desselben vorliege, kann unmöglich ge-

leugnet werden, ebensowenig als daß diese Stellungnahme ihren letzten Grund im Voluntarismus des Skotus besitzt.

Duns Skotus steht als die letzte große Erscheinung am Ende der Hochscholastik. Schärfe und Selbständigkeit des Urteils zeichnen ihn in seltenem Maße aus. Durch sie wird er zu jener ausgedehnten Kritik befähigt, welche er in vorher nicht gekanntem Umfang gegen die bisherige Entwicklung der Scholastik kehrt. Beobachtung und Erfahrung unterstützen ihn neben der angeborenen Geistesschärfe in der Unabhängigkeit und Selbständigkeit seiner Überzeugung. Seine Kritik erweist sich vielfach anregend und fruchtbar. Von dem franziskanischen Gemütston des Doctor Seraphicus ist freilich bei dem Doctor subtilis keine Spur mehr vorhanden. Und Art und Inhalt seiner Wissenschaft verraten bereits Anzeichen und Keime der niedergehenden Richtung der Scholastik, so durch die Künstlichkeit und Seltsamkeit der Terminologie und Sprache (vgl. materia primo-prima, secundo-prima tertio-prima), die Weitläufigkeit und Unübersichtlichkeit der methodischen Behandlung. Kritik der Schulen unter sich, Behandlung von Schulfragen und Schulstreitigkeiten werden fortan gewöhnlich. Seine starke Betonung des Willensprimats endlich war nicht geeignet, das Ansehen einer objektiv geltenden Wissenschaft zu fördern und konnte trotz seinem eigenen weitgehenden Realismus dem im Anzug befindlichen Nominalismus Vorschub leisten.

Dritter Abschnitt.

Spätscholastik.

Das 12. Jahrhundert, diese gestaltungsfrohe und poesiereiche Zeit, ist gleichsam das Jünglingsalter der Scholastik mit der Vorherrschaft Platos auf philosophischem Gebiete. In das Mannesalter tritt die Scholastik im 13. Jahrhundert, in welchem der stilistischen Strenge und Folgerichtigkeit der sich entwickelnden Gotik die mehr nüchterne Verstandesmäßigkeit und Disziplinierung des Denkens durch Aristoteles entspricht. Als überragende Geistesmächte erweisen sich die jugendfrischen Mendikantenorden, in denen in völlig spontaner Weise die Doktrinen einzelner bevorzugter Lehrer autoritatives Ansehen erlangen. Die von ihnen angebahnten Denkrichtungen leben zunächst in der unmittelbaren Folgezeit weiter. Erst jetzt in der Spätscholastik wird es allmählich zur Regel, daß das äußere Moment der Zugehörigkeit zu einem Orden für die philosophische Richtung entscheidend wirkt. Indes bleibt diese Regel nicht ohne mannigfache Ausnahmen. Ein ausgedehnter Eklektizismus trägt dazu bei, die charakteristische Eigenart der Schulen zu verwischen und eine Vermittlung und einen Ausgleich zwischen ihnen herzustellen. Als neue Erscheinung tritt aber auf der Nominalismus, in dem sich Anhänger früher getrennt verlaufender Richtungen und zwar gerade die einflußreichsten Geister der Zeit, zusammenfinden. Er untergräbt die Grundlagen der alten Metaphysik und löst das bisherige Verhältnis zwischen

Wiſſen und Glauben durch das Bekenntnis vom Beſtande einer doppelten Wahrheit. Da indes der alte Realismus fortwährend zahlreiche Anhänger zählt, ſo fehlt es nicht an ſolchen, welche zwiſchen den gegenſätzlichen Strömungen des Realismus und Nominalismus eine Vereinbarung anzuſtreben ſuchen. Alle dieſe Denkweiſen fußen in der Weltbetrachtung und ſuchen ſich von hier aus auf diskurſivem Wege zur Erkenntnis Gottes zu erheben. Einen anderen Weg ſchlägt die Myſtik ein. Dem religiöſen Leben nie ganz fremd, gewinnt ſie jetzt eine ſelbſtändigere Bedeutung. Sie ſchöpft ihre Erkenntniſſe in erſter Linie aus dem religiöſen Erleben. In der Intuition und dem geſteigerten Affekte glaubt ſie die Mittel einer unmittelbaren Verbindung mit Gott zu beſitzen. Durch ſie ſucht ſie ſich Gottes zu bemächtigen.

Es läßt ſich nicht verkennen, daß die Spätſcholaſtik bei aller Erſchöpfung inbezug auf originelles Denken doch manche Keime geſunder Entwicklung in ſich ſchloß. So wohnte beiſpielsweiſe der deutſchen Myſtik das Beſtreben inne, den engen Bann der Schule zu durchbrechen und ihre Weisheit allgemeiner nutzbar zu machen. Bereits war die Volksſprache daran, ſich als brauchbares Werkzeug des philoſophiſchen Gedankens auszubilden, als die wiedererwachende Vorliebe für die Antike und die klaſſiſche Literatur und ihre Sprachen eine verheißungsreiche Ausſicht zerſtörte. Nicht minder liegen berechtigte Elemente in den Anſätzen zu ſelbſtändiger Forſchung und Naturbetrachtung vor. Aber gerade der damit zuſammenhängende Empirismus verengerte das Gebiet der Philoſophie und rüttelte an der Sicherheit der menſchlichen Erkenntnis. Das Verſteifen auf die Ordensdoktrinen, das einſeitige Vorſchieben und Verteidigen anerkannter Autoritäten, die Verhandlung von Schulkontroverſen löſte die Philoſophie vom Boden der Wirklichkeit los, ließ die urſprüngliche Bedeutung der Probleme vergeſſen und machte die Spekulation zu einer einſeitigen Schulweisheit, einer mit

Recht mißachteten „Scholastik". Es kam hinzu eine unnatürlich entwickelte und schwer verständliche Begriffstechnik, verbunden mit einer Vernachlässigung der Sprache, gegen die sich ein besserer Geschmack wendete: — lauter Umstände, die eine Abwendung von der Pflege der Philosophie in der Weise des Mittelalters, sobald dem Geistesleben andere Gegenstände und Ziele winkten, begreiflich erscheinen lassen.

1. Das Fortbestehen bisheriger Richtungen.

Im Franziskanerorden lagen die Verhältnisse für die rasche Begründung einer konstanten Schultradition weniger günstig als bei den Dominikanern. Der hl. Bonaventura als der bedeutendste Lehrer des Ordens in der Anfangsperiode seines Bestandes hatte für die Philosophie als solche geringeres Interesse und hinterließ nicht das ausreichende Material bestimmt formulierter philosophischer Doktrinen, die als Grundlage einer eigenen Schule hätten dienen können. Sein Standpunkt mußte zudem durch die kritische Wendung des Duns Skotus gegen die hervorragendsten älteren Systeme als überholt erscheinen. In der Tat findet ein Zurückgreifen auf seine Lehre erst seit dem 15. Jahrhundert wieder statt. Duns Skotus seinerseits, der talentvollste Geist am Ende der Hochscholastik, verfügte über ein zu kurzes Leben und eine zu eng bemessene Lehrtätigkeit, um einen größeren Schulkreis um sich zu sammeln. Der stark individuelle, kritische und teilweise skeptische Zug seiner Lehre eignete sich mehr als Ausgangspunkt doktrineller Fortentwicklung denn als Stützpunkt einer Schule. Der Orden selbst ließ seinen einzelnen Mitgliedern große Freiheit des Denkens und der Lehre und verwies erst gegen das Ende des Mittelalters auf die großen Ordenslehrer der Vergangenheit. So blieben zunächst nur einige unmittelbare Schüler des Duns Skotus, wie Antonius Andreä († 1320) und Franziskus de May-

ronis († 1325) bei der ars doctrinae Scoticae stehen, ehe Wilhelm von Occam eine neue Richtung im Orden anbahnte.

Ungleich günstigere Bedingungen förderten eine bestimmte Denkrichtung innerhalb des Dominikanerordens. Das unverkennbare Interesse des hl. Thomas für die philosophische Spekulation, seine klare Stellungnahme zu allen ihn beschäftigenden Problemen, der positive Aufbau eines geschlossenen Lehrgebäudes eigneten sich als Stütz- und Sammelpunkt einer Schule trotz des scheinbaren Mißerfolgs seiner Richtung am Ende seiner Laufbahn. Es ist deshalb eine auffällige Tatsache, daß zunächst nur wenige unmittelbare Schüler von Thomas namhaft gemacht werden können. Der bedeutendste unter ihnen gehörte dem Dominikanerorden nicht an. Es war Ägidius Colonna von Rom (c. 1245—1316), dessen hohes Ansehen in dem Ehrentitel doctor fundatissimus zum Ausdrucke kommt. Er schrieb einen Kommentar zu den Sentenzenbüchern und zahlreiche Werke insbesondere auch kirchenpolitischen Inhalts. Zu den bekanntesten zählt das unter den Werken des hl. Thomas aufgeführte De regimine principum, für welches er allem Anscheine nach nur an wenigen Vorarbeiten allgemeinpolitischer Art von Thomas anknüpfen konnte, so daß der größte Teil der Schrift aus seiner Feder stammt. Er leitete die Gedanken des hl. Thomas an die nach ihm benannte Schule der Ägidianer oder, wie sie nach der Zugehörigkeit zu den Augustinereremiten auch hieß, der Augustinianer über. Unter anderen gehörten ihr an Augustinus Triumphus und Thomas von Straßburg.

Im Dominikanerorden erstanden bald nach dem Tode des hl. Thomas Verteidiger seiner Lehrweise, so in Ägidius von Lessines, in Johannes Parisiensis, dem mutmaßlichen Verfasser der Gegenschrift gegen des Wilhelm von Lamarre Correctorium Fr. Thomae, in Herväus Natalis, dem Gegner von Heinrich v. Gent und Duns

Skotus. Den Bestand einer thomistischen Schule sicherte aber die noch zu Ende des 13. Jahrhunderts in dieser Richtung einsetzende Ordensgesetzgebung. Als princeps Thomistarum ragt aus dieser Schule hervor Johannes Capreolus († 1444), welcher in vier Büchern eine Rechtfertigung der Lehre seines Schulhauptes unternahm.

2. Eklektiker.

Der eigentliche Boden für den Eklektizismus war dort vorhanden, wo wie beim Weltklerus und den Laien infolge des Mangels einer Ordensangehörigkeit keine bestimmte Denkrichtung gewohnheitsmäßig befolgt wurde oder infolge von Ordensstatuten einzuhalten war. Wir treffen ihn bei dem Publizisten und Anhänger Philipps des Schönen Pierre Dubois (Petrus de Bosko, gestorben um 1319). Er hatte bei Siger von Brabant und Thomas von Aquin philosophische Studien gemacht und verfolgte nun den Plan einer Studienreform, bei dem in physischen und metaphysischen Materien sowohl diese beiden Meister als andere erreichbare gleichmäßig zu Wort kommen sollten.

Leichter als bei den Dominikanern mit ihrer strafferen Studienordnung konnte sich eine eklektische Richtung bei den Franziskanern anbahnen. Mehrere Schüler des Duns Skotus zählen daher zu den Eklektikern, unter ihnen Walther Burleigh († 1337), der Erzieher König Eduards I. von England. Obwohl aus der Schule des Duns Skotus hervorgegangen, nahm er nachmals in prinzipiellen Fragen wie in jener nach der Bedeutung des Allgemeinen eine gegnerische Stellung zu seinem Lehrer ein und neigte nach der Seite des Schulhauptes im Predigerorden. Auffällig ist aber, daß in diesem Orden selbst und zwar zu einer Zeit, wo die Ordensstatuten bereits auf die Einheitlichkeit der Lehre drangen, ein Mann wie Dietrich von Freiberg

(c. 1250—1310), der in den einflußreichſten Ordensämtern Verwendung fand, ſich zu einem ausgeſprochenen Eklektizismus bekannte. Mit ſeinem deutſchen Landsmanne Albertus Magnus beſeelt ihn ein naturwiſſenſchaftliches Intereſſe, demzufolge er das Gebiet der theoretiſchen Optik nicht ohne Originalität pflegt. In den erkenntnistheoretiſchen Fragen bleibt er auf dem hauptſächlich von der älteren Franziskanerſchule eingenommenen auguſtiniſchen Standpunkte ſtehen. Dagegen hält er ſich mit vollſter Entſchiedenheit an Thomas in der Lehre von der Möglichkeit einer ewigen Welt, von der Einfachheit und Unzuſammengeſetztheit geiſtiger Weſen, von der Einheit der Form. In anderen kosmologiſchen, pſychologiſchen und metaphyſiſchen Problemen weicht er wieder mit Bewußtſein von „dem Haupte der communiter loquentes, wie er die Schulmänner ſeines Ordens immer nennt", ab. Als Parteigänger des Gottfried von Fontaines überſpannt er den Intellektualismus zum Determinismus. Den aus griechiſchen und arabiſchen Quellen gefloſſenen Neuplatonismus, den Thomas bekämpft hatte, läßt er neuerdings mit voller Kraft auf die Geſtaltung ſeiner Weltanſicht wirken. Man mag in dieſer freien Stellungnahme das Kennzeichen der Selbſtändigkeit ſeines Denkens erblicken. Sofern dasſelbe jedoch nur zu Theoremen führt, die bei den Repräſentanten verſchiedener Schulrichtungen ſich bereits finden, ſchwächt ſich die vermeintliche Selbſtändigkeit zu dem Eindrucke eines kompilatoriſchen und eklektiſchen Verfahrens ab.

3. Der jüngere Nominalismus.

Ohne den mindeſten geſchichtlichen Zuſammenhang mit einer ähnlichen Denkweiſe am Ausgange des 11. und Beginne des 12. Jahrhunderts taucht der Nominalismus zu Anfang des 14. Jahrhunderts wieder auf und entwickelt ſich zu dem am meiſten charakteriſtiſchen Gedankenſyſtem der Spät-

ſcholaſtik, zu jener mächtigen Tendenz, deren Kraft ſich noch in den ſpäteren Geſtaltungen der neuzeitlichen Philoſophie, namentlich auf engliſchem Boden, wirkſam erweiſt. Als ganz allgemeines Motiv, mit dem dieſe neue Erſcheinung in einigem urſächlichen Zuſammenhange ſtehen mag, kann höchſtens die Empirie bezeichnet werden, deren Bedeutung in der unmittelbar vorausgehenden Periode der Hochſcholaſtik mehr als bisher zur Anerkennung gelangt war. Am meiſten war das geſchehen auſſeiten der engliſchen Franziskanerſchule. In der Entwicklungslinie derſelben erreicht denn auch der Nominalismus ſeine typiſche Geſtalt.

Ein Franziskaner Petrus Aureolus († 1321) muß hier vor allem genannt werden. Er erweiſt ſich als Schüler des Duns Skotus, ſofern er deſſen kritiſches Verhalten beibehält und es nun in erſter Linie gegen Thomas, aber als ſelbſtändiger Denker zugleich auch gegen Skotus kehrt. Durch die Abweiſung eines zu weitgehenden Realismus, die ſtarke Betonung der alleinigen Exiſtenz des Individuellen, den Verzicht auf die geiſtigen Erkenntnisbilder und ihren Erſatz durch das esse apparens der Dinge ſelbſt nimmt er die Wendung zum Nominalismus. Die empiriſtiſchen Motive dieſer Richtung kehrt bereits deutlich hervor der Dominikaner Durandus von St. Pourçain († 1332), der das Einzelne nicht nur als Ausgangspunkt, ſondern bereits auch als Hauptquelle aller Vernunfterkenntnis denkt, das Allgemeine aus der Vergleichung der Individuen hervorgehen läßt, aber die größere Klarheit und Sicherheit in der Sinneserkenntnis ſieht, dagegen in der allgemeinen Erkenntnis die Unbeſtimmtheit und geringere Gewißheit bemängelt. Sein Standpunkt iſt von ſymptomatiſcher Bedeutung für die Zeit, hatte aber im Dominikanerorden geringen Einfluß, wenn auch einzelne ſeiner Mitglieder wie Armand von Beauvoir († 1334) und Robert Holcot († 1349) auſſeiten der Nominaliſten ſtehen. Die endgültige Ausgeſtaltung des Nominalismus erfolgt viel-

mehr im Franziskanerorden und zwar durch den „venerabilis inceptor“ Wilhelm von Occam. Zu Ockham in England zwischen 1270—1280 geboren, machte er seine Studien teilweise unter Duns Skotus und wurde um 1320 Magister zu Paris. Wann er in den Franziskanerorden trat, läßt sich nicht bestimmen. Als einer der heftigsten Widersacher der kirchlichen Hierarchie zu ewiger Ordenshaft verurteilt, fand er an Ludwig dem Bayern einen Beschützer und starb zu München um 1347. Von ihm stammen zwei Bearbeitungen der Logik, die wir aber nur in jüngerer Redaktion besitzen, sieben Quodlibete, ein Sentenzenkommentar, ein Kommentar zur aristotelischen Physik etc. Die beginnende Opposition gegen den bisherigen Realismus fand in der Seele dieses kühnen und widerspruchsfreudigen Neuerers den mächtigsten Wiederhall. Seine Kritik gilt allen Hypostasierungsversuchen des Allgemeinen, mögen sie von platonisch-exzessiver oder von aristotelisch-gemäßigter Art sein, zu welcher er auch die skotistischen Formalitäten zählt. Das Allgemeine existiert somit nur als Begriff unseres Geistes (conceptus mentis). Diese Beziehung (intentio) des Geistes auf die objektive Welt findet nun aber statt ohne ein eigentliches Erkenntnisbild (species). Der terminus conceptus ist das Zeichen, welches die Seele für eine Sache bildet (fictum), und zwar ein natürliches Zeichen, während die äußere Kennzeichnung in Wort und Schrift (termini prolati, scripti) mehr der Willkür untersteht. Da nun aber bei Occam und seiner Schule („Terministen“) das Hauptaugenmerk auf diese mehr freie Bezeichnung gerichtet ist, so beginnt die Wissenschaft selbst auf die Stufe eines mehr subjektiven Geistesgebildes herabzusinken und es erklärt sich das skeptische Schwanken, das dem Nominalismus bei Occam und seiner Schule anhaftet. Es erstreckt sich zunächst auf das Gebiet der Sinneswahrnehmung und weiterhin auf den Versuch, die inneren Akte, die an sich jener Unsicherheit nicht unterliegen, auf ihre

Grundlagen zurückzuführen. Das Wesen und die Eigenschaften der Seele, weiterhin aber auch Existenz, Wesen, die Eigenschaften Gottes sind weniger Gegenstand der Wissenschaft als des positiven Glaubens. Von zwei Seiten her liefert Occam die Vernunfterkenntnis dem Skeptizismus aus, durch den empiristischen Grundsatz, daß wir natürlicherweise nur zu erkennen vermögen, was wir unmittelbar, intuitiv, erkennen und durch die Versubjektivierung der tatsächlichen Erkenntnisvorgänge. Den gleichen Erfolg mußte für das Gebiet der praktischen Erkenntnis die Annahme der schrankenlosen Autonomie des göttlichen Willens zeitigen, derzufolge nichts an sich und von Natur aus gut oder schlecht ist, so daß die nunmehr geltende Sittenordnung kraft des göttlichen Willens und der absoluten göttlichen Macht durch eine beliebige andere ersetzt werden könnte.

Durch eine zahlreiche Gefolgschaft in seinem Orden wirkte Occam auf das Geistesleben seiner Zeit. Auch im Weltklerus fehlte es nicht an solchen, die an seinem Erbe zehrten und wie Pierre d'Ailly († 1425) und Gabriel Biel († 1495) einflußreich für seine Lehre wirkten. Ihre skeptischen Elemente hatten bereits bei einem Zeitgenossen Occams Nikolaus von Autrecourt vorherrschende Berücksichtigung und Weiterbildung gefunden.

4. Vermittlung bestehender Gegensätze.

Den auseinanderstrebenden Tendenzen in der Spätzeit der Scholastik sich entgegengestellt zu haben, ist das Verdienst des angesehenen Kanzlers der Pariser Universität Johannes Gerson (1363—1429). Aus der Schule Pierre d'Aillys hervorgegangen, bewahrt er im ganzen einen nominalistischen Zug in seinem Denken, ohne den extremen Konsequenzen des Nominalismus seiner Zeit Folge zu geben. So findet er zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und

Theologie nicht das Verhältnis des Widerſpruchs, ſondern der Übereinſtimmung. Wohl ſeien die Ziele von Philoſophie und Theologie verſchieden, ſofern erſtere auf das Wiſſen, letztere auf den Glauben gehe, aber gegenüber der Beſchränktheit menſchlichen Wiſſens komme der Theologie die Bedeutung zu, das menſchliche Erkenntnisgebiet zu ergänzen und ihm eine höhere Sicherheit und Beſtätigung zu verleihen. Den ſchroffen Gegenſatz zwiſchen dem Realismus der Anhänger des Duns Skotus, der Formaliſten (Formalizantes), und dem Nominalismus der Terminiſten (Terministae) ſucht er durch eine einſichtsvolle Mittelſtellung auszugleichen. Während jene das Sein in unſerem Erkennen (esse objectale) zu einem ſelbſtändigen und formellen erheben, bleiben dieſe bei den bloßen Bezeichnungen und den Arten der Bezeichnung ſtehen. In Wahrheit muß zwiſchen der Natur der Sache, wie ſie in ſich iſt, und ihrem erkenntnismäßigen Zuſtand unterſchieden werden. Hierbei gilt nun aber, daß durch unſer Erkennen tatſächlich eine Allgemeinheit zuſtande kommt, nämlich durch die Tätigkeit des abſtrahierenden Intellektes. Die Allgemeinheit wurzelt aber in dem Einzelnen, von dem ſie abgeleitet wird, außerdem wäre ſie nichts als willkürliche Erdichtung.

Von prinzipiellerer Bedeutung iſt nun aber, daß er überhaupt Stellung nimmt gegen die ganze unfruchtbare Spekulationsſucht der Spätſcholaſtik und auf das praktiſche Ziel der Theologie hinweiſt. Das Erleben Gottes, die Liebe Gottes ſtehen über aller bloßen Erkenntnis und Bücherweisheit. Mit der Scholaſtik iſt daher die Myſtik zu verbinden. Von dieſer, welcher er entſchieden den Vorzug einräumt, entwirft er eine eingehendere Theorie. Und auch hierin bleibt er ſeiner Vermittlerrolle treu, ſofern er das Augenmerk ſeiner Zeit auf die Vergangenheit zurücklenkt und die myſtiſchen Elemente der Viktoriner und des hl. Bonaventura zum Ausbau ſeines eigenen Syſtems verwertet.

5. Deutſche Myſtiker.

Die Myſtik, bei Gerſon einer der Komponenten ſeiner vermittlungsreichen Denkweiſe, hatte ſich lange vor ihm in ihrer ſelbſtändigen Form herausgebildet. Als ihr günſtigſter Nährboden erwies ſich die deutſche Gemütsart. Ihre Hauptrepräſentanten ſtehen nun aber nicht, wie man zu vermuten geneigt iſt, in den Reihen der Franziskaner, ſondern der Dominikaner. Ihnen gehört an „ der Vater der deutſchen Spekulation“ Meiſter Eckhart (um 1260—1327). Obwohl in die von den mannigfaltigſten Intereſſen beherrſchte Zeit der Hochſcholaſtik noch zurückreichend und vielleicht von Albertus Magnus als Schüler abhängig, nimmt ſeine Spekulation eine völlig konzentrierte Richtung auf Gott. Im Lichte des göttlichen Seins ſinken für ihn gleichſam die Schranken, die zwiſchen Gott und Kreatur ſtehen. Das Göttliche verſchlingt das Kreatürliche, letzteres verliert Selbſtändigkeit und Sein. Der Monismus, der am Anfang des 13. Jahrhunderts unterdrückt war, meldet ſich nach hundert Jahren aufs neue.

In Gottes Weſen ſieht Meiſter Eckhart unterſchiedsloſe Einheit und Einfachheit. Dieſe Einheit ſchließt nun aber inſofern auch alle Kreatur in ſich, als das Wort des Vaters den Idealgrund aller Dinge bildet. Letztere ſtehen indes noch in einer engeren Verbindung mit Gott. Sie gehen nämlich mit Notwendigkeit aus ihm hervor. Denn gerade weil die Schöpfung in Gottes Güte wurzelt, muß ſich Gott ſchöpferiſch betätigen. Und zwar iſt die Schöpfung gleich ewig wie die Geburt des Sohnes aus dem Vater. Wenn Eckhart von einer Schöpfung aus Nichts redet, ſo verſteht er darunter ähnlich wie vordem Skottus Eriugena ein Hervorgehenlaſſen der Welt aus dem Weſen Gottes ſelbſt. So kann er behaupten, daß Gott in allen Dingen als ihr Weſen ſei. Alles in allem ſoll er aber doch zugleich auch über allem ſein. Denn wie der genannte Neuplatoniker des 9. Jahrhunderts glaubt auch Eckhart Weltimmanenz und Trans-

ſzendenz Gottes miteinander verbinden zu ſollen. Dadurch, daß die Dinge kein ſelbſtändiges Weſen beſitzen, kommt Eckhart dazu, mit Nachdruck ihr lauteres Nichts zu betonen.

Im Gegenſatze zum Nominalismus, der die Scheidung des Glaubens- und Wiſſensgebietes bis zur Konſtatierung des Widerſpruchs vollzieht, verflicht die myſtiſche Geiſtesart dieſe Gebiete zu einer inneren Einheit. Ihr wird die Menſchwerdung des Sohnes Gottes zu einem notwendigen Glied der göttlichen Manifeſtationen nach außen, zu einer Etappe des kosmogoniſchen Prozeſſes. Nicht der Sündenfall, ſo lehrt Eckhart im Einklang mit griechiſchen Theologen, bildete den vorausgeſchauten Anlaß für die Menſchwerdung Chriſti, ſondern die von Anfang an beabſichtigte Vergottung des Menſchen, Chriſtus wäre auch ohne Adams Sünde Menſch geworden.

In der tatſächlichen Vergottung des Menſchen vollzieht ſich die rückläufige Bewegung von der Kreatur zu Gott hin. Es iſt das dadurch möglich, daß die Beſtimmung der Schöpfung im Menſchen gipfelt. Der Menſch umſchließt in ſeiner Natur das ganze Reich der geſchaffenen Welt. Er führt es durch ſeine Seele zur Verbindung mit Gott. In dem ohnehin mit ihm weſensgleichen Beſtandteil der Seele, dem Grund oder „Funken" der Seele, liegt der Schauplatz dieſer Verbindung.

Dies die Leitgedanken der Eckhartſchen Myſtik, jener moniſtiſch-emanatiſtiſchen Weltauffaſſung, die auf gleiche Quellen zurückweiſt, wie alle ähnlichen Gedankenſyſteme ſeit Eriugena, nämlich hauptſächlich auf Pſeudodionys und eine Übertreibung der in der kirchlichen Literatur enthaltenen Anknüpfungspunkte für eine pantheiſtiſche Denkweiſe.

Bei ſpäteren Myſtikern findet ſich die Einheitstendenz Eckharts teils abgeſchwächt, teils gänzlich vermieden, ſo daß bei allem Fortbeſtehen einer intuitioniſtiſchen Neigung und des eigenartigen Gemütsakzentes der Myſtik ihr rein gedankenmäßiger Inhalt ſich von der diskurſiven Scholaſtik nicht

weſentlich entfernt. Dieſe Wahrnehmung machen wir bei den beiden berühmteſten Myſtikern des 14. Jahrhunderts, Johannes Tauler und Heinrich Seuſe, wie auch bei dem unbekannten Verfaſſer der Schrift „Deutſche Theologie“. Ihre Abhängigkeit von Meiſter Eckhart reicht nur ſo weit, als es die kirchliche Korrektheit geſtattet. Der Straßburger Prediger Johannes Tauler († 1361) bekämpft darum jeden Gedanken einer Einigung mit Gott, die mit der Zerſtörung des Willens und Weſens der Kreatur verbunden wäre. Nicht in die göttliche Natur wird die Kreatur verwandelt; denn ſelbſt bei der innigſten Vereinigung übertrifft das göttliche Weſen ſo ſehr an Höhe und Abgrundtiefe alles Geſchöpfliche, daß es von dieſem nicht erreicht wird. Bei Tauler tritt bereits der rein ſpekulative Zug Eckhartſcher Myſtik hinter einem praktiſchen, ſeelſorgeriſchen Intereſſe zurück. Heinrich Seuſe († 1365) „wirkt mehr durch das, was er ſelbſt war, als durch das, was er tat und lehrte.“ Er iſt die anziehendſte und durchſichtigſte Geſtalt in der Geſchichte der deutſchen Myſtik. Als Schriftſteller befaßt er ſich mit der ſpekulativen Myſtik nur in ſeinem Erſtlingswerk, dem „Büchlein der Wahrheit“ und in einigen Kapiteln ſeines „Lebens“. Im Büchlein der Wahrheit wendet er ſich gegen den Pantheismus und Libertinismus der Brüder des freien Geiſtes und der Begarden und ſchildert Gottes Weſen, Einheit und Dreiperſönlichkeit, die Schöpfung und Menſchwerdung, die irdiſche und jenſeitige Vereinigung der Seele mit Gott, menſchliche Freiheit und Sittlichkeit. Seine übrigen Schriften dienen der praktiſchen Aszeſe und wie das „Büchlein der ewigen Weisheit“ der Andacht und Erbauung. In ſolch praktiſche Aufgaben mündet ſchließlich die myſtiſche Literatur des ausgehenden Mittelalters ein, wie die vier Bücher „Von der Nachfolge Chriſti“ von Thomas von Kempen († 1471) lehren.

Regiſter.

Abälard 36—38, 40, 47—54, 58, 61, 63, 66, 68.
Abſalon von Springiersbach 63.
Adam von Marſh 114, 116.
Adelard von Bath 55f., 58.
Ägidius Colonna (Romanus) 163.
Ägidius von Leſſines 163.
Agobard 11, 16.
Alanus ab Inſulis 39, 66, 69—72.
Albertus Magnus 77, 89, 94f., 97, 103, 124ff., 128f., 131 bis 140, 142, 144, 150, 165, 170.
Alexander III. 54.
Alexander IV. 96, 104.
Alexander von Aphrodiſias 40.
Alexander von Hales 81, 93 bis 105, 110, 115, 152.
Alfarabi 76, 85, 133.
Alfredus Anglikus 94, 100.
Algazel 76, 133.
Alkendi 133.
Alkuin 8—19, 121.
Amalrich von Bennes 27, 147.
Anſelm von Canterbury 20, 35f., 38, 41—47, 50—53, 60, 72, 99, 105.
Anſelm von Laon 48.
Anſelmus Peripatetikus 31.
Antonius Andreä 162
Antonius von Padua 63, 92,
Apulejus 10, 40.
Ariſtoteles 2, 6, 10, 40, 56, 67, 69, 76f., 81, 84, 88, 98f., 108f., 121, 123, 125, 126 bis 129, 132—138, 142, 144, 149ff., 153, 157.
Armand von Beauvoir 166.
Arnulf von Laon 36.
Auguſtinus 1, 10, 18f., 22, 40, 69, 75, 82, 88, 95, 98f., 102, 105f., 109, 111, 119, 122, 143.
Auguſtinus (Pſeudo-) 15.
Auguſtinus Triumphus 163.
Avenzebrol 76, 78f., 84f., 133.
Averroes 77, 85, 123, 127, 133.
Avizenna 76, 79, 85f., 132f.

Baco von Verulam, Fr. 6, 115.
Bandinus 55.
Bartholomäus Anglikus 93f., 100, 114, 117, 130.
Beda der Ehrwürdige 7, 12.
Benedikt, hl. 1, 5.
Berengar von Tours 12, 32 bis 37.
Bernhard, hl. 40, 53, 59, 63 bis 65, 93, 136.
Bernhard von Chartres 50ff., 70.

Bernhardus Silveſtris 58.
Bernier von Nivelles 127.
Biel, Gabriel 168.
Boetius 3, 10, 15, 28f., 40, 58.
Boetius von Dazien 127.
Bonaventura 92, 95, 97, 101, 104—112, 140, 152, 162, 169.
Bovo II. von Corbey 29.
Bruun 19.

Candidus 11, 19f.
Caſſiodor 10, 15, 18.
Chalcidius 10.
Cicero 40.
Couſin, V. 3.

Dante 123.
David von Dinant 100, 136, 147.
Denifle, H. 54, 63.
Descartes 6, 88.
Dietrich von Freiberg 164f.
Dionyſius (Pſeudo-) 21f., 71, 93, 109, 171.
Dominikus, hl. 91f., 104, 119.
Dominikus Gundiſſalinus 76 bis 81, 84, 87, 89, 113, 121.
Drogo von Parma 31.
Dubouläy 36.
Duns Skotus, ſ. Johannes.
Durandus 54, 166.

Eadmer 41.
Eckhart 170ff.
Eduard I. 164.
Einhard 19.
Elias, Ordensgeneral 103.
Eudemus 40.
Eugen III. 66.

Franziskus, hl. 91ff., 96, 104, 153.
Franziskus de Mayronis 162.
Fredegiſus 11f., 16f.
Friedrich II., Kaiſer 76.
Fulbert von Chartres 30.

Gabriel Biel 168.
Galenus 58.
Gaunilo 46.
Gerbert 29f.
Gerhard von Abbeville 83.
Gerhard de Burgo 104.
Gerhoh 66.
Gerſon, Joh. 168ff.
Gilbertus Porretanus 58f., 63, 66, 132.
Gottfried von Fontaines 165.
Gregor X. 104.
Gregor von Nazianz 21.
Gregor von Nyſſa 21.
Gundrada 15.

Hadrian IV. 66.
Haimo von Faversham 93.
Hauréau, V. 86, 122.
Heinrich I. von England 36.
Heinrich II. von England 66.
Heinrich von Gent 83, 89–91, 163.
Heinrich Seuſe 172.
Heirik 11, 27f.
Helinandus 68, 131.
Heloïſe 48.
Hermes Trismegiſtus 93.
Herväus Natalis 163.
Hermann von Tournay 38.
Hieronymus von Askoli 115.
Honorius Auguſtodunenſis 46.
Hrabanus Maurus 9, 13, 17, 19.
Hugo von St. Cher 120.
Hugo von St. Viktor 54f., 59 bis 64, 78, 105, 121.

Johannes de St. Agidio 120.
Johannes Baconthorp 127.
Johannes Capreolus 164.

Johannes Damaszenus 101f., 109.
Johannes Duns Skotus 75, 90f., 112, 152—159, 162f., 166, 168.
Johannes Gerſon 168ff.
Johannes Hiſpanus 76f.
Johannes Jandunus 127.
Johannes Pariſienſis 163.
Johannes Peckham 112.
Johannes von Rupella 81, 94f., 100, 103f.
Johannes Saresberienſis 38, 40, 66—69.
Johannes Skottus Eriugena 8, 11f., 21—28, 33, 47, 170f.
Johannes (Sophiſta) 35f.
Johannes Tauler 172.
Johannes Teutonikus 140.
Iſidor von Sevilla 7, 15, 18.
Julianus Pomerius 18.

Karl der Große 12, 14—17.
Karl der Kahle 20f.
Klemens IV. 115.
Konſtantinus Afrikanus 58.

Lanfrank 33ff., 41f., 72.
Ludwig der Bayer 167.
Ludwig der Fromme 16, 19.
Ludwig der Heilige 130.
Lupus von Ferrières 27.
Luther, M. 6.

Makrobius 10.
Mandonnet, P. 133.
Manegold von Lautenbach 33f., 40, 60.
Marius Viktorinus 10.
Martianus Kapella 10, 28.
Matthäus ab Aquaſparta 112.
Maximus 21.
Michael Skottus 78, 81, 121, 131.
Moſes Maimonides 133.

Nikolaus I. 21.
Nikolaus von Autrecourt 168.
Notker Labeo 29.

Omnebene 54.
Origenes 21, 48.
Otloh 31, 33, 40.
Otto III. 30.
Otto von Freiſing 59.

Petrus, Magiſter 114.
Petrus d'Ailly 168.
Petrus Aureolus 166.
Petrus de Bosko 164.
Petrus Damiani 33f., 40, 52, 54, 64, 143.
Petrus der Ehrwürdige 54.
Petrus Lombardus 54f., 63.
Petrus von Poitiers 55, 63.
Plato 2, 10, 23, 41, 51, 56, 67.
Poppo 29.
Porphyrius 3, 40, 57, 132.
Prantl, K. 6.
Präpoſitinus 83.
Priszian 58.
Proſper 18.
Protois, F. 6.

Raimbert von Lille 38.
Raimund von Pennafort 141.
Raimund von Toledo 76f.
Reinhard 29.
Remigius von Auxerre 11, 27f.
Renan 122.
Richard von Mediavilla (Middleton) 101, 112, 156.
Richard von St. Viktor 60, 62f., 121.
Robert Fitzacker 120.

Robert Groſſeteſte 77, 113f., 116f., 129.
Robert Holcot 166.
Robert Kilwardby 78, 81, 120 bis 122.
Robert von Melun 55, 66.
Robert von Paris 36.
Roger Bacon 83, 99, 114 bis 118, 133, 152.
Roger Wesham 114.
Rolandus Bandinellus 54.
Rolandus von Cremona 120.
Roszelin von Compiègne 36ff., 47, 50ff.
Rupert von Deutz 65.

Seuſe, Heinrich 172.
Sichelm von Reggio 31.
Sigebert vom Gembloux 35.
Siger von Brabant 123—128, 134, 142, 149, 164.
Silveſter II. 30.
Sokrates 41.
Spinoza 69.
Stephan Tempier 122, 124f., 127.
Suarez 87.

Tauler, Johannes 172.
Theobald von Canterbury 66.
Theophraſt 40.
Thierry von Chartres 56f., 58.
Thomas von Aquin 39, 77, 95ff., 101, 104, 108, 110, 112, 121ff., 125f., 128f., 132, 135, 138—152, 154ff., 158, 163ff.
Thomas Becket 66.
Thomas von Kempen 172.
Thomas von Straßburg 163.
Thomas von Vercelli 63.
Thomas Wallenſis 114.

Urban IV. 132.

Vinzenz von Beauvais 129ff., 139.

Walther Burleigh 164.
Walther von St. Viktor 63.
Wibald von Auxerre 27.
Wilhelm von Auvergne 81, 83 bis 89, 155.
Wilhelm von Auxerre 83.
Wilhelm von Champeaux 47, 60, 63.
Wilhelm von Conches 57, 66.
Wilhelm von Hirſau 33.
Wilhelm von Lamarre 112, 163.
Wilhelm von Melitona 96.
Wilhelm von Mörbeke 141.
Wilhelm von Occam 163, 167f.
Wilhelm von St. Thierry 65.
Wizo 12, 19.

Berichtigungen.

Seite 2 Zeile 15 von unten lies: Seins und der von Geſetzen
„ 4 „ 18 „ „ „ „jenen" ſtatt „einen"
„ 6 letzte Zeile lies: F. Protois
„ 10 Zeile 12 von oben lies: Martianus
„ 11 „ 4 „ „ „ Agobard ſtatt Abogard
„ 83 „ 11 „ unten „ Präpoſitinus.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten und München.
(Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.)

Mit Moritz von Schwind ins Märchenland. Ein Buch für die Jugend und ihre Freunde von **Johanna Arntzen.** Mit zahlreichen Vollbildern und Textillustrationen nach Originalzeichnungen von **Moritz von Schwind.** 4°. Preis geb. M. 3.—.

So naheliegend der Gedanke ist, die Kunst Schwinds für die Jugend zu verwerten; in dieser Form ist er noch nicht verwirklicht worden. Wie die Herausgeberin im Vorwort erklärt, will sie damit zugleich ganz unaufdringlich ein Stück ästhetischer Erziehung leisten, indem sie anleitet, sich den Inhalt von Schwinds poesieverklärten Schöpfungen an der Hand der in ihrem Geist erfundenen und erzählten Märchen mittätig anzueignen. Ein schönes, gehaltvolles und in mehr als moralischem Sinne lehrreiches Jugendbuch.

B. Wieman

Bosnisches Tagebuch. Mit zahlreichen Orig.-Illustrationen. 8°. Eleg. geb. M. 4.50.

Alles so ursprünglich einfach und schlicht, so aus dem frischen lebenswahren Eindruck unverkünstelt und kinderleicht herausgesagt, daß es den meisten am Ende gar nicht mehr Kunst scheint, was doch höchste und letzte Kunst ist, gleichsam mit der Persönlichkeit verknüpfte, ihr unmittelbar entwachsende Kunst.

Er zog mit seiner Muse. Mit Buchschmuck von Fr. Hecker. 2. Aufl. Eleg. geb. M. 3.50.

Alle Freunde stiller, sinniger Lebensbetrachtung und echten Humors werden diesem von Künstlerhand mit reizenden Federzeichnungen auch fürs Auge belebten Buche eines Dichters reine Stunden des Genusses verdanken.

A. Fogazzaro

Die Kleinwelt unserer Väter. Roman. Aus dem Italienischen übersetzt von M. Gagliardi. Mit einer biographischen Einleitung und dem Bildnisse Fogazzaros. 3. Auflage. 514 Seiten. Eleg. geb. M. 4.50.

Die Kleinwelt unserer Zeit. Roman. Einzig berechtigte Übersetzung aus dem Italienischen. 2. Auflage. 8°. 418 Seiten. Eleg. geb. M. 4.50.

Fogazzaro ist ein Meister der Kleinmalerei, ein Meister des Humors. Ein Dichter voll emporstrebender Kraft und ebenso großer künstlerischer wie volkstümlicher Bedeutung.

Graf L. A. Tolstois Leben und Werke. Seine Weltanschauung und ihre Entwicklung von **Dr. J. K. Staub.** 8°. Mit Originalillustrationen, eleg. geb. M. 5.50.

Das erste Werk, das vom positiv christlichen Standpunkte Tolstois Lehren und Anschauungen umfassend sachkundig und streng sachlich darlegt. Der theologisch wie philosophisch gebildete Verfasser ist ein Landsmann Tolstois.

Maria Stuart, Königin von Schottland 1542—1587. Nach den neuesten Forschungen und Veröffentlichungen aus Staatsarchiven dargestellt von **Charlotte Lady Blennerhassett.** 8°. Mit Originalillustrationen, eleg. geb. M. 5.20.

Die durch ihre gediegenen Untersuchungen über die englische und französische Geschichte längst rühmlichst bekannte geistvolle Verfasserin zeichnet mit sicherer Stoffbeherrschung und gründlichster Sachkenntnis das Leben und das traurige Ende Maria Stuarts und gibt mit geradezu mustergültiger Objektivität ein interessantes Bild der damaligen Zeitverhältnisse.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung,
Kempten und München.

Hochland.

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst.

Herausgegeben von **Karl Muth.**

Bezugspreis: Vierteljährlich (drei Hefte) M. 4.—, Kr. 4.80, Fr. 5.—. Einzelne Hefte M. 1.50.

Prof. Dr. Eduard Engel in der ‚Geschichte der deutschen Literatur':

... Die von Karl Muth seit einigen Jahren mit steigendem Erfolg geleitete Zeitschrift ‚Hochland' kann auch von Nichtkatholiken mit Genuß gelesen werden. Der Verfasser betont stets das, was alle Deutschen ohne Unterschied des Bekenntnisses geistig verbindet... Es gibt wenig Zeitschriften, die einen so guten Kulturkampf im Dienste des deutschen Idealismus führen wie ‚Hochland', u. die segensreichen Wirkungen beginnen sich schon zu zeigen.

Hochland gehört zu den meistgelesenen großen Revuen Deutschlands. Seine Bedeutung für unser modernes Geistesleben ist anerkannt. Hochland pflegt vornehme Belletristik und beurteilt von hoher Warte christlicher Lebensanschauung aus alle Erscheinungen auf dem Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst mit ruhigem, sicherem Blick. Die Beiträge sind mit den Namen erster Autoren gedeckt. Die Ausstattung ist reich und gediegen. Die Hefte enthalten prächtige Kunstbeilagen: **Kupferdrucke, Mezzotintoblätter, Vierfarbendrucke, Tonätzungen.** Ein Heft 128 Seiten. Jede Buchhandlung sowie auch der Verlag liefern das erste Heft zur Einsicht. Bestellungen werden von allen Buchhandlungen des In- und Auslandes, sowie auch direkt vom Verlag entgegen genommen.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
721
E56
1908
c.1
ROBA